W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

VI

INTRODUCCIÓN A ARISTÓTELES

GREDOS

W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

VI

INTRODUCCIÓN A ARISTÓTELES

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ



EDITORIAL GREDOS
MADRID

© CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1981.

THE SYNDICS OF THE CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, England.

© EDITORIAL GREDOS, S. A., Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1993, para la versión española.

Título original: *A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY. VOLUME VI. ARISTOTLE. AN ENCOUNTER.*

PRIMERA EDICIÓN, 1993.
REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 18938-1999.

ISBN 84-249-0947-X. O. C.
ISBN 84-249-1631-X. Vol. VI.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999.

PRÓLOGO

Aristóteles que rema en todas las aguas y se mete en todo.

Montaigne tr. Florio

He elegido el título de este volumen por dos razones fundamentales. En primer lugar, no se trata de una investigación enciclopédica respecto de toda la información sobre Aristóteles. Vaya por delante que gran parte de su contribución original a la filosofía adoptó la forma de la crítica a sus predecesores, por lo que su nombre se hallará frecuentemente en los índices de los volúmenes anteriores; por ejemplo, sus ideas sobre la pluralidad y la continuidad, aún de gran valor, aparecen profusamente en sus críticas de los eleáticos Parménides, Zenón y Meliso, y pertenecen por lo tanto al volumen II, en el que su nombre figura un gran número de veces; sus opiniones sobre la infinitud, como potencial pero no realmente posible, en sus críticas a Demócrito en *Fís.* III; la diferencia entre divisibilidad infinita y extensión infinita, en sus observaciones sobre Zenón en el volumen II; y sus ideas sobre la inducción y la definición, que se tratan exhaustivamente en este volumen VI, son objeto de más de una mención en su discusión de la contribución de Sócrates (vol. III) y en *Ret.* I, 10, y I, 15, (vol. III págs. 128 y sigs.). En segundo lugar, al releer lo que he escrito, lo considero muy personal. Yo siempre he admirado a Aristóteles como pensador y particularmente como discípulo y crítico de Platón. En mi opinión, él es, como evidencian mis primeras páginas, el último de los filósofos antiguos y el primero de los modernos. La época helenística que vino a continuación, conocida también con el significativo epíteto de postaristotélica, no produjo otro Aristóteles y representa, filosóficamente hablando, un declive respecto de él. Espero que este enfoque personal no parezca demasiado fuera de lugar en lo que pretende ser una historia, mas, como he dicho en un prólogo anterior,

toda historia de la filosofía está obligada a ser en cierta medida personal. Aunque yo no suscribiría todo lo que piensa Harold Laski, estoy con él cuando dice: «Estoy completamente seguro de que toda filosofía no es realmente más que la hipóstasis brillante de un temperamento individual».

Además, el profesor Düring, con su *Aristoteles,* nos ha proporcionado una obra enciclopédica de esa naturaleza. Él domina tanto el alemán como el inglés o su sueco nativo. Es, además, un hombre excepcionalmente imparcial y, después de habernos procurado en inglés *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* y su edición de los fragmentos del *Protréptico,* evidentemente le tocaba el turno a los alemanes, en cuya lengua, para desgracia de los lectores exclusivos de inglés, apareció su *Aristoteles.* En el conjunto de una obra como la que nos ocupa se tiende a mencionar un libro sólo para discrepar de él, por lo que aprovecho esta oportunidad para expresar la gran deuda que tengo contraída con esta obra, especialmente en lo tocante a haberme conducido a pasajes aristotélicos que, de lo contrario, podrían habérseme pasado por alto. Para citar la reseña de Marrou: «Haber planeado una obra a esta escala fue una ambición osada, haberla llevado a venturoso cumplimiento es un logro magnífico y heroico». No obstante, como G. E. R. Lloyd ha dicho también en una reseña, «éste no es un libro fácil de leer o usar y difícilmente recomendable para principiantes». Es de lamentar, en particular, la falta de un índice adecuado y completo.

Esto me trae a la memoria que el autor de una reseña de un volumen anterior de esta serie temía que el mismo pudiera estar nadando entre dos aguas, por ser demasiado erudito para el principiante y demasiado elemental para el experto. Esta observación me alentó, porque significaba que yo había alcanzado probablemente el objetivo que me propuse ante todo, es decir, el estudiante, quien indudablemente se halla a medio camino entre los dos. Aunque yo sería el último en defender la amplitud de mis lecturas en el campo de la filosofía moderna, esto explica que cite a otros filósofos, «incluso a Descartes», como lamentaba otro reseñador, por introducciones generales a la filosofía tal como es probable que se encuentren en la biblioteca de un estudiante. Otro grupo que ha valorado la obra, a juzgar por mi correspondencia, ha sido el de los colegas en disciplinas relacionadas, pero diferentes, especialmente literarias. Pero no debo caer en la trampa, en la que suelen caer los escritores de obras en muchos volúmenes, de hacer la reseña de mis reseñadores; todos ellos han sido, en cualquier caso, demasiado amables.

En lo que sigue se partirá del supuesto de que el grueso de los escritos que nos han llegado como de Aristóteles son genuinamente aristotélicos. Respecto de opiniones extremas sobre ambos aspectos pueden verse las de P. Gohlke y J. Zürcher (resumidas por P. Moraux en *Aristoteles in der neueren Forschung,* págs. 69 y sig.). La montaña de pruebas que aporta

Zürcher se cae como un castillo de naipes, dice Moraux. F. Grayeff *(vid.* la Bibliografía) ha seguido ahora sus pasos.

Las traducciones, tanto de los autores antiguos como de los modernos, son mías, a no ser que se diga lo contrario. Espero que se excuse el hecho de poner entre comillas las citas traducidas de autores extranjeros.

Una observación aún más personal a modo de conclusión. En el verano de 1979 sufrí un infarto. En esa época mi trabajo sobre el volumen VI estaba virtualmente completo, pero no he sido capaz de dar a la *Política* y la *Poética* el tratamiento que, de haber estado bien, habría esperado. La aparición de otros volúmenes se ha hecho algo imposible. Será una lástima, puesto que yo había albergado la esperanza de enlazar con los neoplatónicos y los comienzos de la filosofía medieval y cristiana. Ello, no obstante, es de importancia menor, no sólo por la razón que he dado, sino también porque ese período ha sido recientemente objeto de una atención considerable por parte de especialistas en lengua inglesa.

Este volumen debe naturalmente más que los otros a otras personas. Vaya mi agradecimiento en primer lugar a la Editorial de la Universidad de Cambridge por publicar este libro y sus predecesores. La señora Ann Buttrey ha leído las pruebas y la señora Catherine Osborne ha compilado la bibliografía y el índice. El Dr. G. E. R. Lloyd ha leído mecanografiados varios capítulos del libro y ha hecho sugerencias útiles. Expreso también mi agradecimiento a mi esposa, quien me ha proporcionado siempre un «ambiente propicio» y cuyo conocimiento del griego se ha demostrado inestimable, y a la señorita B. M. Gorse, quien, como en ocasiones anteriores, ha mecanografiado el original y que ha resultado para nosotros dos tanto una vieja amiga como una mecanógrafa.

W. K. C. G.

Cambridge
diciembre de 1980

LISTA DE ABREVIATURAS

La mayoría de las obras citadas de forma abreviada en el texto se reconocerán fácilmente en la bibliografía por el nombre del autor o el editor. No obstante, puede ser útil ofrecer una lista de las siguientes:

OBRAS DE ARISTÓTELES

An. Post.	*Analíticos Segundos.*
An. Pr.	*Analíticos Primeros.*
Ath. Resp.	*Constitución de Atenas.*
Cael.	*Sobre el cielo.*
Catt.	*Categorías.*
De an.	*Sobre el alma.*
De int.	*Sobre la interpretación.*
De phil.	*Sobre la filosofía.*
De resp.	*Sobre la respiración.*
Div. per somn.	*Sobre la adivinación por el sueño.*
EE	*Ética Eudemia.*
EN	*Ética Nicomáquea.*
Eud.	*Eudemo.*
Fís.	*Física.*
GA	*Sobre la generación de los animales.*
GC	*Sobre la generación y la corrupción.*
HA	*Historia de los animales.*
IA	*Sobre la marcha de los animales.*
Insomn.	*Sobre los insomnios.*
Iuv.	*Sobre la juventud.*
MA	*Sobre el movimiento de los animales.*
Mem.	*Sobre la memoria.*
Met.	*Metafísica.*
Meteor.	*Metereológicos.*
MM	*Gran Ética.*
PA	*Sobre las partes de los animales.*
Poét.	*Poética.*

Pol.	*Política.*
Protr.	*Protréptico.*
Ref. Sof.	*Refutaciones Sofísticas.*
Ret.	*Retórica.*
Somn.	*Sobre el sueño y la vigilia.*
Tóp.	*Tópicos.*

REVISTAS

AGPh	*Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AJP	*American Journal of Philology.*
CP	*Classical Philology.*
CQ	*Classical Quartely.*
CR	*Classical Review.*
IPQ	*International Philosophical Quartely.*
JHI	*Journal of the History of Ideas.*
JHP	*Journal of the History of Philosophy.*
JHS	*Journal of Hellenic Studies.*
PAS	*Proceedings of the Aristotelian Society.*
PCPS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society.*
PR	*Philosophical Review.*
Philol.	*Philologus.*
Phron.	*Phronesis.*
PQ	*Philosophical Quartely.*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association.*
YCS	*Yale Classical Studies.*

OTRAS OBRAS

(Pormenores completos en la bibliografía)

AABT	I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.*
ACPA	H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.*
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmenter der Vorsokratiker.*
D.L.	Diógenes Laercio.
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* ed. Wissowa, Kroll *et al.*
Symp. Ar. I	*Aristotle and Plato in the mid-fourth century.* Actas del Primer Symposium Aristotelicum.
Symp. Ar. II	*Aristote et les problèmes de méthode.* Actas del Segundo Symposium Aristotelicum.
Symp. Ar. III	*Aristotle on Dialectic.* Actas del Tercer Symposium Aristotelicum.
Symp. Ar. VII	*Aristotle on mind and the senses.* Actas del Séptimo Symposium Aristotelicum.

OBITER DICTA

ἑὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει. τοῦτο δ'οὐδὲν χαλεπόν.
[Una vez sentado un absurdo, le siguen los demás. No hay ninguna dificultad en ello.]
Fís. I, 185a11

διὸ καὶ ὁ φιλόμιθος φιλόσοφός πώς ἐστι. ὁ γὰρ μῦθος συγκεῖται ἐκ θαυμασίων.
[Por lo cual incluso el amante del mito es en un sentido un filósofo; porque el mito se compone de cosas extrañas.]
Met. A, 982b18

ἀνάγκη δὴ στῆναι. [Hay que detenerse en alguna parte.]
Met. Λ, 1070a4

Τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν.
[Establecer distinciones claras no es característico de la mayoría de los hombres.]
EN 1172b3

ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν.
[Lo que debemos aprender antes de poder actuar, lo aprendemos actuando.]
EN 1103a32-34 y *Met.* Θ, 1049b29-32

σχεδὸν δ'οἱ πλεῖστοι φαῦλοι κριταὶ πρὸς τῶν οἰκείων.
[La mayoría de los hombres son malos jueces de sus propios asuntos.]
Pol. III, 1280a15

πᾶν γὰρ ἀσαφὲς τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον.
[Todo lo que se dice metafóricamente es obscuro.]
Top. 139b34

δεῖ μεμνῆσθαι ἄνθρωπον ὄντα οὐ μόνον τὸν εὐτυχοῦντα ἀλλὰ καὶ τὸν ἀποδεικνύντα.
[Recordar que uno no es más que un hombre conviene no sólo al afortunado sino también al lógico.]
Vita M (AABT, págs. 103 y sig., de *Sobre el Bien)*

I

EL DESCUBRIMIENTO DE ARISTÓTELES

Yo te contaré, si quieres, mis propias experiencias sobre la cuestión.

Sócrates en el *Fedón* 95e

DOS ENCUENTROS

Aún recuerdo mi primera introducción seria a Aristóteles. Con Platón me había encontrado en mi época de estudiante. Yo leí el *Fedón* a la impresionable edad de diecisiete años (probablemente la edad en que Aristóteles lo leyó por primera vez) y no pude (como a duras penas puedo ahora) repetir las frases finales ni de ese diálogo ni de la *Apología* sin sentir un nudo en la garganta. Esto era, sentía yo, lo que debería ser la filosofía: fundada en la argumentación sólida pero llevada en las alas de la Razón misma al reino del Ser puro, donde la inteligencia «en sí misma», liberada de la dependencia de la mediación poco fiable de los sentidos, goza de la comunión directa con las realidades eternas e inmutables. La culminación de la investigación dialéctica en las verdades simbólicas de la poesía y el mito, la destreza dramática y la belleza del lenguaje ejercieron todas juntas una atracción irresistible.

En comparación con esto, Aristóteles representaba lo desconocido y hasta, sospechó uno, lo hostil y desfavorable, «el potro que da coces a su madre», como se cuenta (aunque es improbable) que Platón lo llamó [1]. La tradición escolástica seguía ejerciendo su hechizo sobre todo lo que yo había leído sobre él. Aristóteles era sencillamente la autoridad indiscutible, apenas

[1] D. L., V, 2. En ocasiones lo apodó «Caballo», porque era como un caballo que *golpea* a su propio *padre*. (*Vid.* Düring, *AABT,* pág. 320 t. 37b.) Uno puede tener su propia elección. Sobre las tradiciones desfavorables respecto de las relaciones de Aristóteles con Platón *vid.* Düring, *AABT,* págs. 256 y sigs., De Vogel, *Philos.* I, págs. 301-303.

humano, el «Maestro dantesco de los que saben». Los árabes llamaron a su más grande filósofo «El Segundo Maestro». No había que decir que el primero era Aristóteles. Tanto para los cristianos como para los musulmanes, el aristotelismo era un esquema de ideas fijo y rígido, un sistema cerrado, a años luz del arte de poner a prueba del método socrático, y en consonancia con esto se habría originado la idea de un pensamiento aristotélico frío, coherente consigo mismo, distante e intransigente con todos los demás, que enseñaba, además, una metafísica y una cosmología que tenían poco o nulo interés para el mundo de hoy.

Dos cosas sirvieron para desterrar esta impresión desagradable. La primera de ellas fue una lectura de las propias obras de Aristóteles. Siendo aún estudiante, comencé con el libro primero de la *Metafísica* y continué la lectura con entusiasmo creciente. Parte de la atracción del pensamiento griego arcaico residía, hay que admitirlo, en una cierta lejanía y misterio. Leyendo los fragmentos de los presocráticos, y en parte las obras del mismo Platón, uno disfrutaba del intento de penetrar en sus raros modos de pensamiento, mas, por raros que fueran en muchos aspectos, sus mentalidades permanecían. Existía la tentación de considerarlo como algo típicamente griego, porque, después de todo, era bastante natural que una especie de cortina nos separara de un pueblo que había vivido más de dos mil años antes y pensado con un lenguaje diferente, con una estructura suficientemente extraña como para afectar a la de los conceptos que expresaba su lenguaje. No obstante, estaba Aristóteles, un griego jonio como los milesios y Demócrito, y no muy alejado de ellos en el tiempo, discípulo y amigo de Platón, perplejo por sus extrañas expresiones, del mismo modo que lo estamos nosotros mismos. Si hubiera una cortina entre nosotros y ellos, Aristóteles estaría sin duda alguna a nuestro lado. «Cuando los pitagóricos construyen los cuerpos físicos a partir del número —cosas que tienen ligereza y peso de lo que no tiene ni una ni otro— parece que están hablando de un universo diferente y de otros cuerpos, no de los que percibimos». En el caso de Empédocles, «hay que librarse de su expresión primitiva para llegar al pensamiento que hay detrás de ella». De un modo semejante, al tratar de Anaxágoras: «Si hubiera que investigarlo analizando lo que tenía que decir...»; «él no habla ni acertadamente ni con claridad, sino que lo que quiere decir es algo semejante a lo que dicen sus sucesores y corresponde casi a los fenómenos tal y como nosotros los vemos ahora». Estos pensadores primitivos eran «como boxeadores desentrenados, que pueden asestar algunos golpes hábiles, mas tras de los cuales no hay ciencia alguna» [2]. Aquí había por fin un griego que reflejaba mis propios pensamientos en términos claros y comprensibles, una mente que trabajaba siguiendo las mismas líneas y

[2] *Met.* 1090a32, 985a4, 989b4 y 19, 985a13. Se le ha censurado con fuerza las observaciones de este tipo, partiendo de la suposición de que, bajo la pretensión de descubrir «el significado

colmaba el vacío de milenios entre nosotros, aunque podría ser más cierto decir que éramos nosotros los que habíamos aprendido a pensar al modo aristotélico. Él estableció, después de todo, las reglas del pensamiento lógico que guiaron el pensamiento europeo hasta el siglo XIX, y, si los lógicos profesionales han ido en los últimos cien años más allá de él, el pensamiento del hombre medio, repare o no en ello, sigue rigiéndose principalmente por las pautas de una estructura aristotélica. En cualquier caso, el descubrimiento personal de esta afinidad fue una experiencia estimulante y esclarecedora. A pesar de mi admiración por Karl Popper, espero que acertaré demostrando que se equivoca cuando acusa a Aristóteles de hacer un platonismo torpe y muestra su aquiescencia con el juicio de Zeller de que «él no puede inspirarnos... en absoluto del mismo modo que Platón. Su obra es más árida, más profesional... que la de Platón» *(O.S.* II, pág. 271 nota). Pobre Aristóteles —¡y para colmo con todos sus diálogos perdidos!—.

La segunda ayuda para mi descubrimiento de Aristóteles fue el libro que hizo época, de Werner Jaeger, «Aristóteles: hacia una historia de su evolución» [3]. El subtítulo de las ediciones inglesas, «Fundamentos de la historia de su desarrollo», es un poco engañoso, al sugerir, por así decirlo, que se trata de una especie de libro de texto sobre los conceptos fundamentales aceptados de un tema («Fundamentos de Física» o de cualquier otra cuestión), mientras que el objetivo más modesto de Jaeger era sentar las bases (como tradujo Case en *Mind,* 1925) sobre las que otros podrían construir. El título nuevo tiende a oscurecer los rasgos más atractivos de la obra: su frescura de planteamiento y carácter pionero [4], y la provisionalidad de sus conclusiones. Lo que él esperaba y pretendía que sucediera es que el

---

real» de sus predecesores, de hecho está distorsionando lo que dijeron para encajarlo en su propia estructura filosófica. No podemos entrar aquí en esta cuestión, pero *vid.* mi artículo «Aristotle as a Historian of Philosophy», en *JHS,* 1957.

[3] *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlín, 1923 (trad. inglesa de R. Robinson, *Aristotle: towards a History of his Development. Fundamentals of the History of his Development,* Oxford, 1948, 2.ª ed.).

[4] Si, como algunos especialistas gustan de recordarnos (por ejemplo, A. Mansion, en *Rev. Néoscol. de Phil.,* 1927, traducción alemana en *A. in der neu. Forsch.,* 1968, donde *vid.* la pág. 9 sobre Zeller), la teoría de la evolución, tiene sus raíces en el siglo pasado, su primer florecimiento debe atribuirse al *Aristoteles* de Jaeger y a su precedente de 1912, su *Entstehungsgesch. d. Metaph. des A.,* aunque los bretones patriotas recuerdan también la exposición de Thomas Case en la oscuridad comparativa de su artículo sobre Aristóteles en la *Encyclopaedia Britannica* de 1910. *(Vid.* la conferencia reimpresa muchas veces de Ross procedente de *Proc. Brit. Ac.,* 1957, págs. 63 y sig., y su propia *apologia* de Case en *Mind,* 1925, págs. 80-86.) Cf. también, de Grant, *Ethics* I, pág. 71 n. 35, sobre la secuencia cronológica de algunos de los escritos conservados, un orden basado en «la comparación del pensamiento en libros diferentes y en los grados diversos de madurez exhibidos por la misma concepción que aparece en libros diferentes»; asimismo las págs. 272-77 del mismo volumen. *La filosofia del primo*

medio siglo venidero hubiera asistido a la visión de una corriente constante de críticas y apreciación, en el curso de las cuales se hubieran modificado considerablemente las conclusiones de Jaeger. Su logro consistió en infundir una vida nueva a los estudios aristotélicos y enderezarlos por un nuevo camino. En acuerdo o en desacuerdo con él, el tema dominante de dichos estudios en el período posterior a Jaeger ha sido el grado en que su filosofía cambió y se desarrolló o se mantuvo inmutable durante su vida activa. Volviendo ahora a Jaeger después de muchos años, habiendo leído mientras tanto a muchos de sus críticos, no siento la menor duda de que la *Grundlegung*, las bases, siguen vigentes.

EL ENFOQUE GENÉTICO [5]

> Para toda esta reacción contra el punto de vista del sentido común y el hecho empírico es imposible que Aristóteles dejara de ser un platónico. Su pensamiento, no menos que el de Platón, está gobernado por la idea de la aspiración, que su maestro heredó de Sócrates —la idea de que la causa o explicación verdadera de las cosas no debe buscarse en el principio, sino en el fin—.
>
> F. M. Cornford

Empecemos con una cuestión de principio. Los detalles de la teoría de la evolución son a veces oscuros y algunos puntos importantes, incluso fundamentales, continúan siendo objeto de duda y controversia. En vista de ello y del hecho evidente de que desde el momento en que abandonó la creencia en las formas trascendentes de Platón la filosofía de Aristóteles no experimentó cambios revolucionarios, no será aconsejable permitir la preeminencia de las discusiones sobre la evolución en un examen general como el que nos ocupa. Es indudable que aquí y allá arrojarán luz sobre una cuestión particular, pero hacer la totalidad del enfoque genético nos enredaría en la confusión de los detalles de la controversia y no serviría de ayuda

---

Aristotele, de E. Berti, es una mina de información sobre la historia del problema de la evolución, antes y después de Jaeger.

[5] Parece superficial minimizar los logros de la teoría de la evolución basándose en el fundamento apriorístico de que son simplemente una manifestación del *Zeitgeist* del siglo XIX y principios del XX, influenciado particularmente por la biología evolucionista de hombres como Darwin y Wallace, pero que se remonta a Herder, Goethe y el movimiento romántico. Así, Dirlmeier, en *A. in der neu. Forsch.*, pág. 144. Cf. Tarán sobre un libro de Oehler *(Gnomon,* 1974, pág. 538): «No es evidente, además, que Dehler relacione la obra de Jaeger sobre Aristóteles con todo esto, porque, aunque es indudable que Jaeger estuvo influenciado por nociones normales en la época, tales como la evolución de la personalidad y el pensamiento, su interpretación es independiente de ellas en la medida en que intenta apoyar sus opiniones mediante un análisis de los textos».

para la comprensión de las líneas fundamentales del pensamiento de Aristóteles. No obstante, en otro aspecto, la perspectiva genética (es decir, la conciencia de que la filosofía de Aristóteles no es algo estático, un sistema único y autocoherente, sino un proceso dinámico de desarrollo continuo desde sus raíces platónicas) no puede sino impregnar la obra de todo el que escriba hoy sobre Aristóteles. Se piense lo que se piense sobre la exactitud de sus resultados, dicho método ha puesto de relieve que hay un modo mejor de examinar a Aristóteles que el hasta ese momento tradicional. No sólo es mejor por representar un método más sólido de investigación especializada, sino también porque este método, al exigir un estudio crítico del trasfondo histórico del filósofo, de su vida (especialmente de su dilatada pertenencia a la Academia platónica), de las idiosincracias de su mente y personalidad [6] y de la variedad de sus escritos, ha infundido un vigor y atractivo nuevos a los estudios aristotélicos. Como escribió un especialista alemán en el primer arrebato de entusiasmo, menos de un año después de que se publicara el libro de Jaeger, «Jaeger había resucitado al Aristóteles vivo en carne y hueso» [7].

Por estas razones, haré unas observaciones generales al principio sobre la teoría de la evolución, de manera que puedan estar en la mente del lector cuando volvamos a una consideración más sistemática de las diversas ramas de la filosofía aristotélica. Dicha teoría se apoya en la creencia de que, teniendo en cuenta los testimonios a nuestra disposición, tanto en las obras conservadas de Aristóteles como en otros lugares, podemos seguir un proceso evolutivo un tanto más profundo que la mera expresión y formulación de su pensamiento. Ésta es una idea con la que todos nos hemos familiarizado al estudiar a Platón. En efecto, la mayoría de nosotros, especialmente desde los logros de la estilometría, estamos ahora tan acostumbrados a considerar muchos de los diálogos más importantes en un orden determinado, en correspondencia con la evolución del pensamiento del autor, que nos sentimos inclinados a olvidar cuán recientes son las investigaciones que nos permiten situarlos con tanta seguridad. Nadie negaría que ellas han contribuido a una mejor comprensión de Platón y resultó natural que los especialistas se preguntaran, al menos, si podría prestarse un servicio similar a nuestra comprensión de Aristóteles. Por otra parte, él presentaba unos problemas muy diferentes y todas las teorías nuevas estaban destinadas a sufrir

[6] La advertencia de Dirlmeier sobre las dificultades de reconstruir la personalidad de un griego antiguo *(A. in der neu. Forsch.*, págs. 148 y sig.) quizá es saludable, pero su argumento de que el intento mismo es anacrónico parece apoyarse en la curiosa falacia de que, puesto que los griegos no tuvieron conciencia plena del concepto de personalidad y no hicieron uso del mismo, por ello no tuvieron personalidades, y sugerir que las tuvieron es proyectar a la antigüedad una categoría mental moderna.

[7] E. Hoffmann, en 1924, citado por De Vogel, *Philos.* I, pág. 296.

las trabas del peso pegajoso de la tradición escolástica ya mencionada. Tampoco debe ignorarse la posibilidad de que, aunque es psicológicamente improbable que la filosofía de Aristóteles no sufriera cambio o evolución alguna desde su juventud a los sesenta años, no obstante, en la medida en que podemos extraerla de los documentos conservados, la imagen tradicional podría ser la verdadera en el caso de que todos ellos se hubieran escrito después de que su sistema maduro hubiera tomado forma. Realmente quien investiga la evolución puede pensar dos veces y presentar buenas razones antes de continuar con sus investigaciones. Si deseamos compartir los pensamientos de un gran filósofo y sus escritos, tal y como se conservan, ofrecer una exposición coherente e inteligible, hay modos más provechosos de emplear nuestras vidas que reducirlos a pedazos a la búsqueda de huellas de cambio y evolución en su pensamiento. Intentar la disección puede ser completamente nocivo al proyectar una oscuridad innecesaria sobre lo que, leído de un modo sencillo y receptivo, es lúcido, comprensible y filosóficamente interesante. El enfoque genético sólo se justifica si existe la posibilidad de que sus resultados puedan aclarar alguna dificultad real y fundamental que otros métodos de estudios no han conseguido eliminar.

En el caso de Aristóteles hay una dificultad semejante. Para ver cuál es sólo es necesario hacer dos simples afirmaciones que nadie puede negar, aunque alguien pudiera considerar superfluo repetir una vez más lo que todo el mundo sabe. Existe el acuerdo general, en primer lugar, de que el platonismo y el aristotelismo no son lo mismo, que ellos representan dos formas diferentes de mirar el mundo, que la platónica es de un carácter intelectual diferente a la aristotélica. En segundo lugar, nosotros tenemos un hecho histórico perfectamente atestiguado, me refiero a que Aristóteles recibió su primera preparación filosófica a los pies de Platón y permaneció durante veinte años como miembro de la escuela que Platón fundó y dirigió. En esta formulación general, las observaciones que podamos hacer después sobre la naturaleza de la Academia y la actitud de Aristóteles respecto de la misma durante su estancia, en la medida en que ellas puedan recuperarse o, al menos, conjeturarse con probabilidad razonable, no arrojan sobre nuestra afirmación sospecha alguna de inexactitud o distorsión.

Nosotros partimos, por lo tanto, del reconocimiento de que existe la dificultad de reconciliar la opinión recibida comúnmente sobre la filosofía de Aristóteles, formulada en sus términos más generales, con el hecho conocido de las bases de su pensamiento. Esto da lugar a una amplia selección de hipótesis, más o menos probables, desde las que pueden abordarse los testimonios. En primer lugar, están las dos extremas. No me gustaría emplear mucho tiempo considerando la posibilidad de que Aristóteles permaneciera hasta su muerte fiel a la letra del platonismo. Exigiría por lo menos la agilidad sofística del autor de *Sobre la Naturaleza* o *Lo que no es.* Si

él fue, por otra parte, un antiplatónico activo desde sus primeros años, nuestra primera reacción sería de asombro ante el hecho de que se permitiera, o realmente deseara, permanecer en la Academia. Aquí hay que abordar el hecho sobre el que insiste con énfasis y reiteración el más distinguido quizá de los especialistas aristotélicos vivos, el profesor Ingemar Düring, que Aristóteles adoptó una posición opuesta a Platón *desde el principio* [8]. Sería infructuoso criticar con detalle la opinión de Düring. Ahora me limitaré simplemente a hacer un comentario y en las páginas siguientes trataré de la cuestión abierta aún a discusión de cuándo se separó Aristóteles de Platón.

El comentario es éste. Aristóteles, hijo de un prestigioso médico en el lejano norte de Grecia, llegó a Atenas por primera vez a los diecisiete años de edad para apuntarse como discípulo en la Academia de Platón. Yo no acierto a ver cómo alguien puede creer que este muchacho provinciano *empezara* a establecer teorías opuestas a la cabeza de la escuela que era cuarenta años mayor. No obstante, aunque no se tome «desde el principio» en esta imposible forma literal, continúa abierta la muy interesante pregunta: ¿*Cuándo* comenzó a separarse? ¿Dónde empieza a hacerse evidente, en las informaciones conservadas, esta independencia respecto de Platón y a qué período de la vida puede asignársele? Podría ser que no existieran testimonios para decidir o que ninguno de los escritos que nos son conocidos perteneciera a su período platónico. Ello, no obstante, debe establecerse mediante un examen de los testimonios, no puede zanjarse *ab initio* recurriendo a palabras como «desde nada más llegar» [9].

Entre los extremos podemos elegir varias opiniones más moderadas. Podríamos admitir que sabemos menos de los últimos años del pensamiento

[8] «Von Anfang an» y «anfangs» son expresiones favoritas de Düring en relación con esto. Ambas aparecen en la pág. 46 de su *Aristoteles,* y «von Anfang an» en las págs. 64, 94, 202, 290, 457. Cf. también su artículo en *RE* (Suppl. XI, col. 329): «Aristoteles stellte sich anfangs stark in Gegensatz zu Platon». Como aliados en la refutación a Jaeger, Düring sólo cita a E. Frank («The Fundamental Opposition of Plato and A.», *AJP,* 1940) y a Cherniss *(ACPA,* App. 2, págs. 488-94). Estos dos especialistas, sin embargo, tratan sólo de los pasajes de la *Metafísica* citados por Jaeger para apoyar su posición. Ninguno de ellos menciona en absoluto las obras exotéricas. Además, los artículos de Frank son a veces oscuros de expresión y contienen varias afirmaciones erróneas. (Habla, por ejemplo, de la «concepción platónica de Dios como el bien trascendente».) La idea de Düring remonta a Bernays, en 1863. *Vid.* su *Dialoge,* págs. 23, 25, 26 (sobre el *Eudemo).*

Entre los muchos lugares donde puede hallarse información sobre los críticos de Jaeger, puede mencionarse (junto a Berti, *Primo Aristotele)* a De Vogel, *Philos.* I, págs. 296-99 (un estudio histórico publicado por primera vez en 1965), Lesky, *HGL,* págs. 575 y sig. (trad. inglesa de la 2.ª ed. 1963) y Lynch, *A.'s School,* pág. 77 n. 14.

[9] Düring no está solo en esta opinión extrema. Cf. Flashar *(Articles on A.,* 2, pág. 12, n. 18): «No hay ninguna prueba clara de que Aristóteles se hubiera mantenido alguna vez fiel a las Ideas Platónicas». Yo espero, conforme avancemos, presentar alguna prueba razonablemente convincente, particularmente con referencia al *Eudemo* y *Protréptico.*

de Platón, conceder que fue entonces cuando Aristóteles lo conoció mejor y concluir que lo que él hizo fue simplemente extraer las implicaciones de la filosofía de su maestro, conforme se iba desarrollando justo antes de su muerte —del mismo modo que podría sostenerse que Platón hizo con su propio maestro Sócrates—. Con una ligera modificación, podríamos mantener que Aristóteles permaneció siempre fiel al platonismo y que, sin apegarse a la letra de los escritos platónicos, ha preservado el meollo real del sistema y no ha alumbrado nada esencial. De hecho existió una poderosa escuela de intérpretes neoplatónicos que se esforzaron en mantener que en todo lo esencial el mensaje de los dos filósofos fue el mismo, aunque sus afirmaciones han encontrado escasa aceptación en tiempos más recientes. A este respecto, tendremos que decidir de un modo más preciso qué es lo que queremos significar mediante la vaga palabra «platonismo». Quizá, como E. Berti sugiere más de una vez, los especialistas han errado al considerar el abandono de las formas trascendentes como sinónimo del abandono del platonismo. Después de un largo análisis de las opiniones de los especialistas, Berti concluye:

> Aun apreciando la seriedad de todos estos análisis, uno no puede sino advertir que todos ellos proceden de la asunción de Jaeger de que el platonismo es sencillamente idéntico a la doctrina de las Ideas y el abandono de las mismas significa volverle la espalda.

De nuevo:

> Una vez hecha esta aclaración, no hay dificultad en admitir el platonismo del fr. 8 de *Sobre la filosofía,* con la única condición de que platonismo no significa simplemente la antítesis del aristotelismo y, en particular, la adhesión a la doctrina de las Ideas separadas [10].

Quizá, sin embargo, después de comenzar como un platónico bueno y leal, de un modo gradual o repentino, cambió para criticar la filosofía de Platón en su punto más vital y estableció un sistema en oposición a ella. Sabiendo que Aristóteles fue de una disposición mental muy diferente de la de Platón, ¿tenemos derecho a decir que él nunca comprendió a su maestro en las cuestiones esenciales y acabó por incurrir en críticas que, dado que se basan en malentendidos, son sencillamente irrelevantes y no afectan en absoluto a Platón?

En este siglo la mayoría de los puntos de vista han encontrado partidarios, especialmente en Alemania, donde el problema de las relaciones entre

[10] *Vid.* las págs. 323 y 328 del utilísimo libro de Berti ya mencionado, *La filosofia del primo A.* En el volumen último me aventuré a llamar a Aristóteles un platónico sin las Formas trascendentes (pág. 431).

los dos filósofos despertó un interés particular. En 1919, el gran Wilamowitz expresaba su opinión de esta manera:

> El modo en que [Aristóteles] transformó la doctrina de las Ideas... la despojó del valor que aún poseía para Platón, y en la preexistencia del alma él perdió uno de los dogmas fundamentales de su credo. De modo que se originó con necesidad trágica un alejamiento entre el maestro y su gran discípulo.

El mismo escritor trató sumariamente de la posibilidad de que Aristóteles pudiera haber sintonizado mejor con el Platón anciano, cuando lo conoció mucho mejor de lo que lo conocemos nosotros: «Entonces vino el pitagorizar, el jugar con los números, la demonología supersticiosa... El Platón que escribió la *República* habría llegado a una comprensión de la concepción aristotélica de la forma; el anciano se limitó a eludir la cuestión». Otros han pensado de una forma diferente. Julius Stenzel, en 1924, declaró que su objetivo era «mostrar a Aristóteles como a quien preserva el centro espiritual de Platón de una forma nueva, una forma no basada en la combinación del poeta y el pensador, incomprensible en última instancia, que se llevó a la práctica en Platón por primera y última vez». El mismo Jaeger escribió:

> Después de los intentos iniciales de una imitación y continuación ingenuas del sistema platónico viene un período en el que aprendió a distinguir entre la esencia duradera de la herencia platónica y lo que en su formulación era o inimitable o anticuado. Entonces busca liberarse de lo segundo, mientras que se esfuerza por conservar intacto lo esencial [11].

La acusación de una interpretación errónea remonta a la Antigüedad. El platónico Ático (siglo II d. C.) censuró a Aristóteles porque «se hizo a sí mismo medida y juez de cosas que escapaban a su comprensión. Rechazó esas entidades peculiares que Platón había reconocido y se atrevió a describir las realidades supremas como un tintineo de palabras carentes de sentido y significado». Del mismo modo, en nuestros propios días, Burnet señala: «En primer lugar es seguro que él nunca comprendió la enseñanza de la cabeza de la Academia» [12].

Existía, por consiguiente (y podrían citarse muchos más ejemplos), espacio de sobra para diferencias de opinión hasta llegar al tiempo en que una crítica más científica se concentró en el problema de las relaciones entre las dos filosofías. Lo que quizá necesita explicación es cómo se las arregló la concepción tradicional de Aristóteles para mantenerse firme durante tanto

[11] Wilamowitz, *Pl.* I, pág. 728; Stenzel, últimas palabras de *Zahl und Gestalt;* Jaeger, *Aristoteles,* 1923, pág. 11 (trad. de W. K. C. G.).

[12] Ático, *ap.* Eus. *Pr. Ev.* 15.4, texto en la pág. 327 de *AABT;* Burnet, *Platonism,* pág. 56. Aristóteles llamó de hecho a las Formas τερετίσματα *(An. Post.* 83a33).

tiempo. No era que se desconociese o ignorase deliberadamente la vinculación temprana [13] de Aristóteles a Platón y a la Academia, pero solía considerarse que podría trazarse una línea tajante entre ese período y los años del Aristóteles «real» o filosóficamente maduro. Además, los cursos y los apuntes que poseemos, y que se consideraron la única base sobre la que podría juzgarse su filosofía, pertenecían sin excepción a este período tardío, de hecho a los días del Liceo, los diez últimos años de su vida, cuando hacía mucho que Platón había muerto y Aristóteles era la cabeza de una escuela independiente de fundación propia. Sus primeros escritos, en primer lugar, se habían perdido, pero, en segundo lugar, no había que lamentarlo mucho, porque sólo podrían habernos mostrado a un Aristóteles encadenado aún por un sistema que pronto iba a dar de lado como si de una crisálida vacía se tratase, liberando para vuelos venideros las alas de un genio puramente innato.

Es justificable, por lo tanto, el intento de buscar las huellas de un cambio en la filosofía de Aristóteles, a medida que se iba haciendo mayor, si es que tiene alguna esperanza de éxito, puesto que ofrece la perspectiva de una solución a uno de los problemas más interesantes suscitado por sus obras, el problema de su relación con Platón. Queda por mencionar los medios de que se dispone, y los métodos empleados, para la consecución de ese fin.

Las teorías evolutivas modernas basan sus esperanzas en dos cosas: 1) que de las referencias y citas en otros autores puede recuperarse una información considerable sobre el contenido de las obras perdidas de Aristóteles, significativa para la evolución de su filosofía; 2) que los escritos que poseemos todavía, lejos de pertenecer exclusivamente a los últimos años de su vida, muestran huellas indudables de fases diferentes de la evolución de su filosofía [14]. Debería ser posible desenmarañarlas, de una forma provisional al menos, y en el futuro quizá de un modo concluyente, y el retrato resultante de Aristóteles, se afirma, será radicalmente diferente del antiguo. Se indican también los métodos que se seguirán para conseguir esos objetivos. En primer lugar, habrá que inspeccionar a fondo lo que se considera como compilaciones o antologías de extractos, como la de Juan Estobeo, del siglo v d. C., y los comentarios griegos sobre Aristóteles, con sus referencias frecuentes a obras ahora perdidas. Aparte de esto, hay que apoyarse en los métodos delicados y difíciles de la crítica de las fuentes, en el examen de un escritor filosófico posterior —Cicerón, quizá, o Sexto Empírico, o

[13] No tan temprana, no obstante; duró, al menos, hasta que tuvo 37 años.

[14] Contrástese la opinión antigua, representada por Bernays, *Dialoge*, pág. 128: «Alle uns vorliegenden Werke fallen in die letzte Lebensperiode des A.... Nirgends sehen wir den Baumeister noch bauen». («Todas las obras de que disponemos pertenecen al último período de la vida de Aristóteles... En ninguna parte vemos al arquitecto seguir construyendo» [T. del T.].)

uno de los neoplatónicos— para descubrir dónde consiguió su material. Puede que sea original, o (igualmente probable en el caso de un filósofo post-aristotélico) puede que no lo sea. ¿Remonta quizá a Aristóteles? Si un autor lo menciona por su nombre, como hace Cicerón a veces, la tarea es por supuesto más sencilla, pero hay que tener en cuenta, no obstante, la fiabilidad de la fuente. ¿Se trata de un hombre que reproduce una idea fidedignamente y se da la circunstancia, en cualquier caso, de que ha conocido a su Aristóteles de primera mano, o a través de algún otro, un estoico quizá, que tenía sus intereses personales y veía al filósofo anterior a él desde su propia perspectiva?

A continuación, viene la aproximación al mismo Aristóteles en sus obras conservadas. Se echa mano a toda indicación expresa sobre la cronología [15], luego se examina, en los modos y lugares diversos en que se introducen, lo más importante de sus ideas, para ver si parecen revelar incoherencias genuinas de pensamiento. Ellas forman el material para la investigación. La tarea indudablemente no se acaba cuando se las descubre. Algunos han sucumbido a la tentación de tomar tales incoherencias en su valor aparente y cortar a Aristóteles en pedazos, cada uno de los cuales forma una estructura ideológica neta y coherente, a la que ponen la etiqueta de períodos de su pensamiento. Lo más probable es que las incoherencias hayan existido de un modo simultáneo [16]. En contraposición con ello, es improbable que Aristóteles haya sido el único filósofo que haya logrado producir un esquema de la realidad y nuestro conocimiento de la misma enteramente redondo y sin tacha. Tampoco fue él el tipo de pensador que incurre en autocomplacencia, alisa artificialmente las aristas duras o encubre las dificultades reales

[15] Respecto de lo cual *vid.* Düring, *Arist.*, págs. 43 y sig., donde resalta la necesidad de este tipo de investigación. «Quien intente determinar la cronología relativa de los escritos tiene que recurrir repetidamente a verificar la tesis como base de la prueba. Si, a pesar de ello, yo llevo a cabo el intento, se debe al hecho de que estoy convencido de que una hipótesis de trabajo sobre el orden cronológico de sus escritos es una condición necesaria de su interpretación detallada». Todo el parágrafo ofrece una recomendación entusiasta del método genético, lo cual hace más sorprendente aún la negación absoluta de Düring de que este discípulo de Platón pueda haber aceptado alguna vez el dogma central de la doctrina de Platón.

[16] Me alegro de citar aquí la observación hecha por una autoridad eminente en Aristóteles, Paul Moraux (en *Symp. Ar.* I, pág. 132):

«Del mismo modo que sus obras primeras podrían depender de los diálogos platónicos cuyas doctrinas habían sido sustituidas ya por la obra de Platón, así también sus escritos de escuela reproducen en ocasiones concepciones tomadas de obras publicadas en una fase anterior de su evolución. Suele ser tentador ver esta evolución como la sustitución pura y simple de concepciones viejas por nuevas. Parece que Aristóteles lo consideró más bien un enriquecimiento y profundización de su propio pensamiento. Él no dudó en introducir simultáneamente en sus obras de escuela concepciones que habían surgido en fases diferentes de su progreso intelectual, incluso cuando las antinomias que originaba una yuxtaposición de esta naturaleza no podían eliminarse de una forma completamente satisfactoria».

que carecen de respuesta. De aquí que sea probable que este método sólo tenga éxito si quien lo usa puede aunar en él un conocimiento general considerable de Aristóteles como hombre y como filósofo. Sólo mediante la intuición que deriva de un conocimiento semejante puede conjeturarse con acierto el modo en que puede haber actuado su mente en un ejemplo particular.

Otros investigadores recurren al testimonio del estilo como ayuda adicional. Éste es un terreno peligroso y los métodos científicos y estadísticos aplicados a Platón no se han repetido con Aristóteles. El carácter rudo y no literario de la mayoría de las obras conservadas de Aristóteles hace menos probable que, respecto de las mismas, tales métodos pudieran ser fructíferos. No obstante, puede mencionarse un punto interesante en este apartado, me refiero al hecho de que, hablando de los que creen en las Formas trascendentes, en el cap. 9 de *Met. A,* a Aristóteles ocasionalmente se le escapa la primera persona («los modos en que mostramos que las Formas existen», etc.), asociándose al parecer a sí mismo no sólo con la Academia, sino con los miembros de ella (y en modo alguno fueron todos) que se adhirieron a la teoría platónica de las Formas [17]. Ahora que se ha permitido a los fragmentos de las obras literarias entrar en la discusión se ha llegado al reconocimiento de que la distinción es mucho más clara. La mayoría de los escritos que nos han llegado son los manuscritos para las conferencias (quizá en unos pocos casos incluso las notas de los discípulos) o los libros de notas de un investigador científico [18]. Éstos, como cabría esperar, a veces consisten en meros apuntes, ni siquiera bajo la forma de frases completas. Una palabra o dos pueden bastar para la introducción de un tema, que se elaborará oralmente en la sala de conferencias. Las obras publicadas, por otra parte, ninguna de las cuales [19] se ha conservado completa, gozaron

---

[17] Hay 9 pasajes «nosotros»: 990b9, 11, 16, 23; 991b7; 992a11, 25, 27, 28. Jaeger *(Aristotle,* pág. 171) llamó la atención sobre el hecho de que Aristóteles está escribiendo aún como un platónico. El intento de Cherniss de negar el sentido evidente del texto *(ACPA,* págs. 489 y sigs.) no es convincente, como tampoco lo son las alternativas que ofrece al principio de su pág. 491. No es sorprendente que Aristóteles use con más frecuencia la tercera persona: lo interesante es que sus notas en ocasiones deberían retrotraerse de este modo a la primera. La afirmación de que el texto de Aristóteles no ha sido objeto de una investigación estadística debería modificarse quizá mediante la referencia a la obra en curso de A. Kenny.

[18] Podría apuntarse, de pasada, un comentario de Thomas Case *(Mind,* 1925, pág. 81): «En primer lugar, por lo que hace al estilo, aunque el discípulo Estagirita no pudo rivalizar nunca con su maestro ático en el estilo literario, rindió, no obstante, un servicio señalado a la filosofía pasando de las generalidadas vagas del diálogo [!] a la precisión dialéctica del tratado didáctico. La filosofía de Platón es diálogo intentando hacerse ciencia; la de Aristóteles ciencia conservando las huellas de la dialéctica».

[19] Con la excepción de la *Constitución de Atenas,* redescubierta en un papiro en tiempos modernos (1890). Düring, no obstante, vacila en aceptar la obra como auténticamente aristotélica. *Vid.* su *Arist.,* pág. 477, pero cf. las págs. 346 y sig., *infra.*

de gran aprecio por parte de los críticos literarios de la Antigüedad. La existencia de estos dos estilos completamente diferentes podría posiblemente ayudar a un especialista en su intento de situar una cita; un recurso peligroso, una vez más, pero al que se acude en ocasiones. Esta cuestión de la naturaleza de los escritos aristotélicos posee su interés e importancia propios y será objeto de consideración después (cap. III).

Una gran parte de la obra recién descrita es, como podría esperarse, delicada y difícil y exige no sólo una atención cuidadosa al detalle, sino también un cierto instinto del que en absoluto todo el mundo se encuentra dotado. Mas, como he explicado ya, esta breve exposición de los objetivos, métodos y ventajas del punto de vista genético no ha pretendido ser una preparación para una exposición detallada de sus resultados en las páginas siguientes, la cual, en un examen general de la filosofía de Aristóteles, sería en ocasiones irrelevante y confusa, al igual que controvertida. Esa filosofía puede ser considerada aún como un sistema unitario [20], al menos en sus líneas generales, una síntesis brillante que culmina en la concepción extraordinaria del Intelecto Divino, que es la causa última del universo, aun permaneciendo completamente indiferente a su existencia o no existencia. Lo que nosotros debemos a los teóricos de la evolución es la consciencia constante de que nos hallamos en presencia no de un escritor de libros de texto, sino de un genio vivo y altamente original, sujeto además, durante su madurez, a una *tensión* continua entre sus veinte años de asociación con Platón y su temperamento propio, en ciertos sentidos muy antiplatónico.

UN COMENTARIO GENERAL SOBRE LA OPINION DE JAEGER

Ya hemos visto que, desde que Jaeger publicó su exposición provisional de la evolución filosófica de Aristóteles, la investigación especializada no se ha detenido, aunque muchos de sus críticos han tenido que construir su propia estructura apoyándose en los cimientos que él estableció de un modo tan eficiente. El descubridor de un método nuevo puede sufrir un pequeño extravío llevado de su propio entusiasmo y pretender para sus descubrimientos bastante más de lo que realmente representan, y probablemente es justo decir que la propia obra de Jaeger no está exenta de esta culpa de exagerar el alcance de la aplicación de su teoría —el defecto característico, podría decirse, de sus muy grandes méritos—.

---

[20] C. H. Kahn tiene algunas observaciones juiciosas sobre esto en *CP*, 1963, pág. 267, por ejemplo: «En el interés abrumador por la interpretación histórica que ha seguido a la obra de Jaeger existe el peligro real de perder completamente de vista la unidad y coherencia subyacentes del pensamiento aristotélico».

El problema es determinar la relación de la filosofía de Aristóteles con la de Platón. Un examen de los fragmentos de las obras primeras había convencido a Jaeger de que, en sus años jóvenes, Aristóteles fue, como cabría esperar, un simpatizante incondicional del platonismo. Aceptó todo: las Formas y las doctrinas de la inmortalidad, la reencarnación y la anámnesis que armonizan naturalmente con ellas. Cuando nos dirigimos a los tratados que poseemos completos, lo hallamos mirando al platonismo desde la posición de un crítico independiente y renunciando de una forma expresa a la creencia en la existencia de Formas trascendentes. También se advierte un rasgo que debe considerarse característicamente aristotélico: su interés por las ciencias naturales, especialmente por la biología, inspirado por una creencia firme en la realidad del mundo físico, y por su estudio como instrumento indispensable del conocimiento.

Jaeger aceptó estos hechos, que Aristóteles inició su carrera como platónico y la finalizó como algo diferente, y se sintió inclinado a concluir, sin apoyarse en otras razones, que la evolución de su filosofía adoptó la forma de un alejamiento constante y continuo del platonismo y a usar esta conclusión como premisa de todas las deducciones posteriores. Así, cuando se sometía a discusión una nueva porción del corpus aristotélico, planteaba la cuestión: «¿En qué medida está alejada de Platón su posición filosófica?» y, según la respuesta, la asignaba su lugar, temprano o tardío, en la serie cronológica de los escritos aristotélicos. Hay ocasiones en que efectivamente parece que él completa el círculo de la argumentación y, si por razones externas se sabe que un documento es tardío, pone de relieve en él todos los rasgos marcadamente aristotélicos y minimiza cualquier colorido platónico que pueda poseer.

La hipótesis de la evolución de Aristóteles en sentido opuesto a Platón se apoya, no obstante, en unas bases poco sólidas y es indudablemente, desde un punto de vista psicológico, bastante improbable. Si se ha caído bajo el influjo de un gran hombre a la edad de diecisiete años y se han aceptado sus palabras como un evangelio, el descubrimiento, después de bastantes años, de que no se puede seguir estando de acuerdo con la doctrina que era la piedra angular de toda su filosofía [21] debe ser un golpe demasiado serio y el resultado inmediato será probablemente una reacción irracionalmente fuerte contra todo. El paso del tiempo y una meditación más

[21] Algunos especialistas piensan que el mismo Platón renunció a la doctrina y sostienen hallar pruebas de ello en sus últimos diálogos. Los lectores del volumen anterior sabrán que no comparto esta opinión. Más importante aún es que Aristóteles no la compartió tampoco. Aunque él conoció los últimos diálogos y los cita, atribuye con firmeza la doctrina a Platón (como, por ejemplo, en *Met. A,* cap. 6), sin indicación de que la abandonara alguna vez. Cf. Frank, *AJP,* 1940, pág. 35 (en su artículo sobre la diferencia fundamental entre Aristóteles y Platón).

madura pueden permitirle a uno ver que la brecha es menos amplia de lo que parecía y que nuestra antigua fe no se ha perdido por completo. De hecho, la tensión ya mencionada conduce a una cierta *oscilación* en el movimiento de su pensamiento. Esto es de momento una tesis tan apriorística como la de Jaeger. Pienso que un estudio de la metafísica y cosmología de Aristóteles proporciona algunas pruebas en su favor [22], pero de momento deseo sólo señalar que precisamente este presupuesto de una evolución constante contraria a Platón es el que ha procurado el mejor pretexto a los críticos de Jaeger [23]. Sus críticas, por otra parte, no siempre se han elaborado con claridad y, por ello, aunque iban dirigidas contra una endeblez real, han carecido de carácter definitivo.

Un ejemplo suscita una cuestión de interés general suficiente como para merecer la pena mencionarla en estas páginas introductorias. Uno de los métodos mediante el cual Jaeger pretendía rastrear la evolución constante de Aristóteles en sentido opuesto a Platón consistía en observar el grado de importancia que concede a la filosofía pura o metafísica. Su interés por ella era un legado de su maestro y, a medida que Aristóteles maduró, le prestó menos y menos atención y se dirigió de un modo creciente al estudio del mundo físico. En una conferencia sobre Aristóteles, en 1924, Burnet criticó esta opinión señalando, entre otras cosas, las últimas páginas de la *Ética Nicomáquea,* que contienen una exaltación de la vida de *theōría* —investigación desinteresada o, como la llamó Burnet, sabiduría teorética— como la forma de actividad más elevada y más específicamente humana. Las virtudes sociales, cuya discusión ha llenado la mayor parte del tratado, son, como concluye finalmente Aristóteles, secundarias respecto de ella. «Si la *Ética Nicomáquea,* decía Burnet, pertenece, como sostiene Jaeger, a los últimos años de su vida, no tendremos más remedio que concluir que, justo en la época de su muerte, Aristóteles estaba enseñando un sistema en el que todo estaba subordinado a la vida teorética o contemplativa». Burnet está haciendo una distinción entre todo el campo de la investigación desinteresada *(theōría)* y estudios como la ética y la política. Estos estudios, en opinión de Aristóteles, como dice él mismo, no se emprenden por mor de la *theōría,* sino que tienden a la acción adecuada *(prãxis):* él está oponiendo la vida teorética a la práctica. La vida de *theōría* incluye obviamente las ciencias especiales o empíricas, puesto que a ellas se las puede buscar (y se las buscaba en la época de Aristóteles), del mismo modo que a

[22] Estoy pensando en mis propios estudios sobre la evolución de la teología de Aristóteles en *CQ,* 1933 y 1934, y en la ed. Loeb de *De caelo.*

[23] Düring *(Gnomon,* 1959, pág. 415) llama a la frase de *MA* 700b32-35 «un arranque de Platonismo» y comenta: «Cuando más se aleja temporalmente de Platón más se aproxima [Aristóteles] a su viejo maestro en la apreciación de determinados principios supremos y trascendentales».

cualquier otra clase de filosofía, por sí mismas, sin finalidad práctica ulterior [24]. No obstante, si lo comprendo correctamente, Burnet pensó que estaba proponiendo una alternativa a la tesis de Jaeger, que no era precisamente que la búsqueda desinteresada del conocimiento estaba dejando paso, en la mente de Aristóteles, a estudios con la perspectiva de una finalidad práctica, sino que las características abstractas, matemáticas y ajenas a este mundo del platonismo estaban dejando lugar a las ciencias inductivas como la biología.

La expresión inglesa «ciencia pura» es ambigua. Puede significar *a)* pura como opuesta a aplicada, es decir, la búsqueda de todo tipo de conocimiento por sí mismo, sin finalidad práctica alguna que lo exceda, o *b)* puro como opuesto a la ciencia empírica, una ciencia que es deductiva, que se apoya en un proceso de pensamiento que tienen lugar en el interior de la mente en lugar de recurrir a la observación y experiencia del mundo externo [25]. Sólo el sentido segundo puede aplicarse a la tesis de Jaeger. Realmente sería extraño que él hubiera dicho que un interés creciente por el valor utilitario de la filosofía marcó un hito en la desviación aristotélica del espíritu platónico. El autor de la *República* y el patrocinador de las aventuras en la esfera del gobierno que emprendió Platón en Sicilia se mostró siempre más interesado de lo que lo estuvo alguna vez su discípulo por la aplicación de la filosofía a las circunstancias de la vida humana. Evidentemente, ésta es una de las diferencias más fundamentales entre los dos. Para Platón el conocimiento era un medio para la comprensión (y por ende la posesión) del Bien. A Aristóteles le bastaba que «Todos los hombres por naturaleza buscan el conocimiento» [26]. No había que buscar otra finalidad: el conocimiento era en sí mismo el fin. Estoy seguro de que Jaeger se habría mostrado de acuerdo en que, conforme se liberó a sí mismo de su formación académica, cada vez le fue absorbiendo más la búsqueda del conocimiento y se interesó menos por las virtudes morales y sociales, en cuyo estudio sostuvo que no puede ni debe buscarse la precisión que sólo merece el nombre de conocimiento *(epistḗmē)*. Por esa razón, aunque necesario (puesto que no somos mentes incorpóreas), es un estudio claramente subordinado [27].

Es interesante observar, como puntualización final, cómo, antes de que se haya debatido una teoría, buenos especialistas, con el mismo material a su disposición, pueden admitir inocentemente todo lo que las pruebas aportarían en contra de la misma, en el caso de que existiesen. Así, Sir Alexander Grant, que por supuesto tenía su propia visión de Aristóteles, pudo

---

[24] Ἡ φυσικὴ θεωρετική, *Met.* 1026a6.

[25] Este punto fundamental lo expresó perfectamente Stebbing en su *Mod. Introd. to Logic*, pág. 232. Una ciencia puede ser por supuesto pura en ambos sentidos, como pura es la matemática.

[26] Las palabras iniciales de la *Metafísica* de Aristóteles.

[27] Esto se ampliará en un capítulo posterior: *vid.* las págs. 350 y sigs.

escribir, en 1850, en apoyo de la opinión de que todas las obras conservadas de Aristóteles pertenecen a la época de Liceo (sin tener en cuenta los fragmentos de los escritos exotéricos u otros perdidos, por considerarlos falsificaciones o carentes de importancia): «Respecto de estos libros puede afirmarse en general que son bastante homogéneos. Pertenecen a *un* período de la mente del filósofo... Sólo en puntos insignificantes puede rastrearse una evolución de las ideas o de los modos de expresión, comparando entre sí las diferentes partes de estas obras» [28].

[28] Grant, *Ethics* I, 3. Sobre los fragmentos *vid. ib.*, pág. 15.

II

VIDA DE ARISTÓTELES Y PEREGRINACIÓN FILOSÓFICA

NOTA SOBRE LAS FUENTES

Han sido recogidas y editadas por Düring en un libro del que todo estudiante de Aristóteles se siente profundamente deudor, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg, 1957, al que aludiremos como *AABT)* [1].

Un bosquejo breve de los hechos se halla en Dionisio de Halicarnaso, que vivió en Roma en tiempos de Augusto durante veinte años a partir del 30 a. C. Fue un tiempo de gran actividad en los estudios aristotélicos en Roma, como veremos.

Tenemos luego nuestro recurso familiar, las *Vidas y Opiniones de los Filósofos Eminentes,* de Diógenes Laercio. Aunque un tanto acrítica y escrita en el siglo III d. C., cita autoridades de los siglos II y III a. C., incluyendo a Hermipo (finales del siglo III), quien escribió, entre otras muchas biografías, un libro sobre Aristóteles que Diógenes cita nominalmente. Düring *(AABT,* pág. 79; cf. pág. 275) considera que ha sido su fuente principal. A Hermipo se le llamó un peripatético, aunque el escritor del artículo sobre él en la *RE* (VIII, cols. 845-46) dice que en su época el título que recibió se aplicaba de una forma indiscriminada a los escritores de historia literaria y biografía. Con todo, fue indudablemente un admirador de Aristóteles.

Existen también tres biografías de cronología neoplatónica o bizantina, conocidas respectivamente como la *Vita Marciana, Vulgata* y *Latina (VM, VV* y *VL)* y otra breve, seguida de una lista de los escritos aristotélicos, de Hesiquio de Mileto [2]. Los textos completos están publicados en *AABT,* con comentarios sobre sus características, ascendencia y relaciones mutuas.

Tenemos luego la tradición siríaca y arábiga, cuyo valor ha demostrado Düring. Los escritores arábigos afirman extraer su información de un tal Ptolomeo, a quien

[1] Más referencias se hallan en Lynch, *A.'s School,* pág. 68 n. 1. Las aportaciones de Chroust, como él dice, tienden a ser un tanto especuladoras.

[2] Siglo VI d. C.; no el lexicógrafo.

llaman «el extranjero» *(al garīb),* cuya identidad es desconocida, pero a quien Düring tiene por un escritor neoplatónico alejandrino del siglo IV [3].

Junto a las biografías reales existen por supuesto muchos fragmentos de información biográfica que pueden recogerse en diversos escritores antiguos. Se encuentran en la parte III de *AABT.* Habría que señalar, por último, el juicio de Düring de que «la relación cuidadosa de la cronología de la vida de Aristóteles, que poseemos en tres versiones diferentes, deriva en última instancia de Filócoro» *(AABT,* pág. 463; cf. pág. 79). Filócoro de Atenas, el cronista («Atidógrafo»), desempeñó diversos cargos públicos en Atenas, en el 306 a. C., y su *Átida* remonta al 261. Fue, por consiguiente, no sólo un historiador profesional, sino que el punto culminante de su carrera se sitúa menos de veinte años después de la muerte de Aristóteles. Los documentos conservados muestran dos líneas de tradición sobre Aristóteles, una favorable y otra hostil y difamatoria. Filócoro parece que fue uno de sus primeros defensores [4].

En las circunstancias externas que influyeron en la mente de Aristóteles no hay indudablemente falta de variedad. La ciencia estaba en su sangre y probablemente en su educación primera. Conoció la vida de dos cortes reales, ambas semigriegas o, al menos, en las fronteras de la civilización griega, y tuvo por discípulo a uno de los grandes conquistadores del mundo. Él mismo, un griego jonio de Tracia, pasó treinta años de su vida en Atenas como meteco, viviendo en la ciudad, pero sin los derechos de un ciudadano [5]. Aquí tuvo una experiencia directa de la amistad de Platón y de veinte años de vida y obra de la Academia. Según una tradición arraigada, vio su ciudad natal destruida por un rey y reconstruida a instancias de su sucesor más poderoso como un favor personal a él mismo [6]. Finalmente, aprendió lo que es haber sido amigo de un príncipe que ya no vive y tuvo que abandonar su segunda patria y morir en el exilio, para evitar, como se dice que expresó él mismo, que los atenienses cometieran un segundo pecado contra la filosofía *(AABT,* págs. 340, 342).

Aristóteles [7] nació en Estagira (o Estagiro), en la costa este de la península de Calcídica, en Tracia, en el 384 a. C. (el año 1.º de la Olimpíada

[3] Sobre esto *vid. AABT,* págs. 208-11, 475, y Moraux, *Listes,* págs. 288-94. A Ptolomeo se le menciona en la *V. Marc.* y *V. Lat.,* al igual que a los sabios árabes. Ni Düring ni Moraux se muestran a favor de la identificación que hace Christ del mismo como un Ptolomeo Chennos del siglo I d. C. (aunque la ecuación Chennos = ξένος = garīb es innegablemente clara).

[4] Sobre la contribución de Filócoro *vid.* Düring, *Arist.,* pág. 18.

[5] Respecto de la actividad propia de Aristóteles sobre su μετοικία D. Whitehead tiene una observación interesante en *PCPS,* 1975.

[6] *Vid.* la pág. 50 n. 40, *infra.*

[7] Los especialistas gustan de hablar de «la leyenda de Aristóteles», como en el título del artículo de Mulvany, en *CQ,* 1926, mas, entre la información diversa sobre él, no siempre se muestran de acuerdo en lo que pertenece a la «leyenda» y lo que pertenece a la historia.

91, en el arcontado de Diopites), lo cual le hace tres años mayor que Demóstenes, como señaló Dionisio de Halicarnaso. Su padre, Nicómaco, fue médico personal del rey Amintas de Macedonia, padre de Filipo y abuelo de Alejandro Magno y tanto él como la madre de Aristóteles, Festis, afirmaban su descendencia de los Asclepiadas. Esto significaba que ambos descendían de una añeja línea de médicos que, como atestigua el Corpus Hippocraticum y otros escritores médicos, eran entre los griegos los representantes principales de la ciencia empírica. Como puso de relieve también Dionisio, su inclinación por la ciencia y la medicina [8] fue una herencia de su padre y sus antepasados. Pronto se quedó huérfano y su educación se completó bajo la supervisión de un tutor, Proxeno, que procedía, según se decía, de la ciudad anatolia de Atarneo, que Aristóteles iba a conocer bien en los últimos años de su vida. Sería interesante saber cuánto debió el muchacho a Proxeno, que sigue siendo una figura oscura, excepto por el hecho de que Aristóteles, como prueba su testamento, conservó por él y su familia afecto hasta la muerte.

A los diecisiete años de edad llegó a Atenas para completar su educación y se incorporó a la Academia platónica, que por entonces debía tener una existencia de unos veinte años. El mismo Platón, sin embargo, se encontraba fuera, en su segunda visita a Sicilia, ocupado en el intento patético de convertir a Dionisio II en un filósofo y en un rey y permaneció allí durante dos o tres años [9]. La mayoría de los especialistas piensa que había dejado a su brillante y joven discípulo Eudoxo a cargo de la escuela [10], con el que,

---

Esto debe ser, en cierta medida, una cuestión de juicio personal y los lectores no deben sentir sorpresa por hallar que la exposición que se ofrece aquí no concuerda en todos los detalles con las que pueden leer en otros lugares. Aquellas fuentes de las que no se ofrece referencia completa se hallarán fácilmente en *AABT.*

[8] Sobre la relación entre ambas *vid.* el mismo Aristóteles *(De sensu* 436a17; cf. *De resp. ad fin.):* «Pertenece también a la esfera de la ciencia natural asir los primeros principios de la salud y la enfermedad, ninguna de las cuales puede aparecer en los objetos inanimados. Por esta razón la mayoría de los científicos llegan finalmente a la medicina y los médicos que ejercitan su arte de un modo filosófico parten de principios físicos generales».

[9] *Vid.* el vol. IV, págs. 34-36. Berti *(Primo Aristotele,* pág. 139) dice que Platón estuvo fuera desde finales de la primavera del 367 hasta comienzos del 364 (año 4.° de la Olimpíada 103).

[10] La única prueba son las palabras «tempore Eudoxi» en la *VL,* en una frase no muy clara cuyo propósito es negar que Aristóteles tenía 40 años cuando se hizo discípulo de Platón. A partir de aquí se ha restituido ἐπ' Εὐδόξου en una laguna de la *VM.* (Los textos en *AABT,* págs. 152, 99; ¡Estas Vidas dicen que Aristóteles estudió por primera vez con Sócrates!) Respecto de mis propias dudas *vid.* el vol. V, pág. 465, y cf. Jaeger, *Aristotle,* pág. 16, n. 2: «Lo que su autoridad dijo [el extractador] fue simplemente que la llegada de Aristóteles coincidió con la presencia de Eudoxo». Owen llama a la prueba «inconsistente» *(Proc. Brit. Ac.,* 1965, pág. 140) y Field *(P.'s C.,* pág. 46) se muestra poco entusiasta. Berti, en la pág. 138 de *Primo Aristotele,* dice que está probada la dirección temporal de la escuela por parte de Eudoxo, pero en la página siguiente se retracta diciendo: «Es quizá excesivo afirmar que Eudo-

consecuentemente, Aristóteles habría tenido su primer contacto. Indudablemente lo admiró. En la *Ética Nicomáquea* habla con respeto de su carácter moral y en la *Metafísica* utiliza su sistema astronómico en la construcción del suyo propio. Cuatro o cinco años después, Platón se fue de nuevo a su última y desastrosa visita a Sicilia.

De lo dicho se desprende que la relación personal del joven Aristóteles con la venerable cabeza de la escuela, a la sazón de sesenta años, debe haberse visto lastimosamente interrumpida durante sus primeros diez años en Atenas, pero sería inútil aducir este hecho en favor de la tesis de que Platón no ha ejercido en absoluto una gran influencia sobre él. Todas las pruebas muestran que eso es falso. En efecto, si se me preguntara cómo empleó Aristóteles estos primeros años abiertos a toda impresión, cuando su experiencia de la personalidad del maestro debe haber sido sólo indirecta, mi conjetura propia sería que él mismo se ocupó en la lectura de los diálogos, quizá especialmente del *Fedón* [11]. Podría pensarse que Aristóteles había recorrido un largo camino porque la fama de Platón había llegado a su patria del norte. Él había entrado en la escuela, donde todo estaba animado por el espíritu del gran hombre, pero Platón en persona, a quien Aristóteles no había visto nunca, estaba ausente. Él había dejado tras de sí, no obstante, un número de obras escritas y ¿de qué otro modo que no fuera recurriendo a su estudio debería prepararse el joven estudiante para cuando Platón regresara? Y habría que dar por supuesto que un muchacho con la curiosidad intelectual de Aristóteles no se cansaría pronto de ellas una vez iniciada su lectura.

Esto es sólo una prueba circunstancial, pero su estudio atento de los diálogos es obvio por el gran número de referencias a ellos en sus obras conservadas, escritas en su mayor parte cuando había alcanzado ya un punto de vista crítico propio. Esto no sucedió durante un tiempo. El *Eudemo*, probablemente su diálogo propio primero, se escribió muchos años después de su primera incorporación a la Academia. No obstante, dicho diálogo y el *Protréptico* enseñaban una doctrina puramente platónica y el *Eudemo* se modeló en estrecha relación con el *Fedón* [12].

---

xo fue realmente escolarca de la Academia». Para Düring, sin embargo *(AABT*, pág. 159), esto es, «en el fondo la contribución más valiosa de la *VL*» y, en su bosquejo, de la vida de Aristóteles, en *Arist.*, pág. 1, incluye, sin comentario alguno, el hecho de que Eudoxo era escolarca en el 367/6.

[11] Aristóteles utiliza en más de una ocasión el *Fedón* como fuente cuando critica la teoría de las Formas. Ross, en su ed. de los *Analíticos* (pág. 26), observa su influencia sobre el silogismo aristotélico. Había de hecho cierta base para la simpática historia de Favorino, según la cual, cuando Platón dio una lectura del *Fedón*, sólo Aristóteles permaneció hasta el final; el resto de la audiencia se había levantado y marchado. *(Vid.* D. L., III, 37.)

[12] Éste es un hecho, desgraciadamente, en el que ya no se está de acuerdo. Volveré después sobre él (págs. 79-86, 90-95).

Las mismas obras conservadas, aunque severamente críticas en ocasiones con la teoría platónica de las Formas, revelan, no obstante, como tendremos ocasión de apuntar, el grado en que Platón y la Academia determinaron la dirección de sus pensamientos. Sin eludir los problemas que pudieran plantearse, éste debe ser el punto de partida de toda investigación sobre sus logros filosóficos propios. Veinte años es mucho tiempo y todos esos años de permanencia de Aristóteles en la Academia, disfrutado de las vivas discusiones de los hombres a quienes Platón había entrenado en el arte de la argumentación dialéctica, no moldearon una dócil conformidad. Cuando, al morir Platón, abandonó Atenas, no puede haber contemplado ruptura alguna con la tradición académica. Y la abandonó con Jenócrates, un platónico conservador y cabeza futura de la escuela, y fueron a unirse a otro círculo platónico.

El *Daily Express* británico encargó en una ocasión una serie de artículos sobre grandes filósofos. El dedicado a Aristóteles empezaba así: «Cuando Platón tenía su escuela en Atenas, un joven sin curtir procedente de Macedonia irrumpió en las arboledas tranquilas donde el viejo filósofo y sus estudiantes paseaban y conversaban, llevando con él un vigor nuevo y una perspectiva nueva» [13]. Ésa es la imagen, sugiero, que debemos desterrar de nuestras mentes, la imagen de un Aristóteles práctico y científico, entrando de un modo brusco en una escuela que seguía viviendo en la atmósfera del *Fedón* y la *República* e intentando destrozar con su lógica implacable sus ideales más queridos. Aristóteles tenía unos dieciocho años, sus opiniones estaban sin formar y su mente se hallaba en una fase muy impresionable. Leyó el *Fedón* con avidez y le causó una impresión tan profunda que no pudo pensar en un modelo mejor cuando, años después, deseó conmemorar también la muerte de un amigo con una meditación sobre la naturaleza y destino del alma.

En el ámbito de la ciencia, lejos de hallarse en una posición avanzada, andaba a la zaga del resto de la Academia, posiblemente porque hallaba sus discusiones un poco difíciles de seguir. No se sentía naturalmente atraído por el estudio de las matemáticas. Desconfiaba de su alejamiento del mundo real de las cosas que se podían ver y tocar. Luego criticaría este alejamiento con la seguridad de un filósofo independiente. («Los modernos han convertido la filosofía en matemáticas, aunque fingen que habría que estudiarlas para otros fines», *Met.* 992a32.) En su juventud las consideraba probablemente enigmáticas y antipáticas. Como D'Arcy Thompson escribió: «Siento la tentación de sospechar que en ocasiones pasó con vergüenza bajo la inscripción situada encima de la puerta de Platón» [14]. Y no hay ninguna duda

[13] *Daily Express,* 3 de octubre de 1933.

[14] *Aristotle as a Biologist,* pág. 14. La inscripción aludida era por supuesto «Sólo los geómetras pueden entrar» (μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω; Zeller ofrece las autoridades de un modo

de que las matemáticas iban dominando cada vez más la discusión académica de esos años. La teoría de las Formas, en su versión clásica, se hallaba sometida a una crítica franca y viva. Eso no quiere decir que todo el mundo se considerase a sí mismo en la escuela en rebeldía con Platón. Lo más probable es que cada uno pensara que sus opiniones propias ofrecían la única defensa razonable del platonismo verdadero. No hay más que mirar al *Parménides* para ver que el mismo Platón estaba tan vivo como cualquiera de los dilemas lógicos que se hallaban implicados en la teoría y era natural esperar que no se los podría eludir, y salvar lo fundamental de la doctrina, mediante una simple remodelación de cuestiones no esenciales. La dificultad estribaba en conseguir un acuerdo sobre lo que era fundamental y lo que no era esencial. Para Espeusipo, sucesor de Platón, lo importante era conservar la realidad suprasensible y esto, pensó él, sólo podría hacerse separándola del mundo sensible de una forma más neta aún y resaltando su carácter abstracto. En consecuencia propuso que los números, no las Formas de los diálogos medios como la Justicia o la Valentía, eran los primeros principios. El mismo Aristóteles, cuando su inclinación empírica había desarrollado una filosofía muy meditada, enseñó exactamente lo contrario.

Sería difícil tener en cuenta los diálogos en estas discusiones debido a su forma. En los debates de escuela no se puede atacar o defender escritos que combinan su contenido estrictamente filosófico con un lenguaje exaltadamente religioso, una presentación vivamente drámatica, el mito, el humor, la ironía y las reminiscencias piadosas de un maestro muy amado y martirizado. Un miembro de la Academia de Platón podría afirmar años después (como indudablemente afirmaría el mismo Platón) su profunda creencia en ellos. Su pretensión consistiría en que, en interés de los principios implicados, habría que analizar sus ideas aparte de su marco. Si se le presionara e invitara a decir cuál era la doctrina fundamental que compartía toda la escuela y estaba dispuesta a defender contra todo el que se presentara, lo único que podemos hacer es conjeturar su respuesta. Mi propia conjetura es que la respuesta sería algo semejante a esto: «Lo que nos une es una fe común en la posibilidad de alcanzar el conocimiento genuino. Unido a él, por supuesto, una creencia en la existencia de determinados principios cognoscibles inmutables, respecto de los cuales el universo se halla en una especie de relación, puesto que no es ni una apariencia completamente ilusoria ni tampoco un flujo continuo de devenir y cambio, en relación con el cual no es posible nada digno del nombre de conocimiento. Nuestro enemigo común es, en pocas palabras, toda forma de escepticismo». Aristóteles mantuvo al menos hasta el final este mínimo común denominador de la

---

exhaustivo, 2.1.411, n. 3). Sobre la habilidad matemática de Aristóteles *vid.* la «Nota adicional» en las págs. 59-61, *infra.*

fe académica. Durante gran parte del tiempo que permaneció en la escuela estuvo con espíritu considerablemente más próximo a los diálogos que algunos de sus colegas.

Platón murió el año 347. Aristóteles evidentemente había pasado hace bastante tiempo la fase de no ser sino un discípulo receptivo. En la Academia tenía la oportunidad no sólo de enseñar [15], sino también de llevar a cabo los estudios científicos por los que sentía una inclinación natural, en los que debe haber hecho progresos siguiendo líneas independientes y los cuales le indujeron a tomar su propia postura en las discusiones filosóficas normales. La idea de que sus críticas hacia Platón comenzaron en vida del maestro remonta a Case y ha recibido el apoyo tanto de Jaeger como de escritores posteriores [16]. De hecho, estaba listo para producir su marca propia de platonismo y ella no fue la de la nueva cabeza de la escuela. Ésta fue Espeusipo, hijo de Potone, hermana de Platón, y nuestras fuentes proporcionan razones variadas de la elección. Filócoro *(ap.* Filodemo, *AABT,* pág. 259) pensó que la razón residía en su parentesco. Como pariente más próximo de Platón, habría heredado de un modo natural la propiedad (Düring, *Arist.,* pág. 10), mientras que Aristóteles no sólo no era pariente, sino que, como meteco, no podía heredar la propiedad en Atenas sin una dispensa especial. Ni siquiera se sabe si la elección fue de Platón o la hizo la Academia después de su muerte, como en la elección de Jenócrates cuando murió Espeusipo. Si se hubiera realizado una elección, los puntos de vista de Espeusipo pudieron haber gozado perfectamente del favor de la mayoría y ellos se oponían tajantemente a los de Aristóteles. Debe recordarse, en cualquier caso, que Espeusipo era veinticinco años mayor que Aristóteles. Yo he supuesto, como lo más probable, que la muerte de Platón fue la causa principal de la marcha de Aristóteles de Atenas. Había una corriente antigua de tradición, desfavorable para él, que remontaba al parecer a su discípulo Aristoxeno, que se iniciaba con la historia de que Aristóteles disputó con Platón y fundó una escuela rival en vida del maestro. Filócoro la refutó ya (es decir, antes del 300 a. C.) y después Dionisio de Halicarnaso [17]. Cualquiera que fuese la razón de que no consiguiera suceder a Platón

---

[15] Hay pruebas de que dio un curso sobre retórica en que se opuso a las ideas de Isócrates. Así Jaeger, y *vid.* Düring, *Eranos,* 1956, pág. 113; Berti, *Primo Aristotele,* págs. 175-85. Jaeger supuso que enseñó también lógica y puede asumirse que, durante sus veinte años en Atenas, enseñó también otras cosas.

[16] Sobre la posición de Jaeger (en ocasiones malinterpretada) cf. De Vogel, *Philos.* I, pág. 299; respecto de Case, su artículo en *Mind,* 1925, págs. 83 y 84 (referido a *De phil.* y *De ideis).* Los testimonios serán objeto de una consideración posterior.

[17] Respecto de la tradición desfavorable sobre Aristóteles *vid.* Düring, *AABT,* págs. 256 y sig.; sobre Filócoro *VM,* págs. 8-12 *(AABT,* págs. 98 y sig.) y sobre Dionisio de Halicarnaso *AABT,* pág. 258. *VM* (que depende en última instancia, según todas las apariencias, de Filóco-

como cabeza de la Academia y de su marcha posterior, difícilmente puede haberse debido a una ruptura con Platón originada por las destructivas críticas aristotélicas de la filosofía de Platón. A pesar de algunas palabras ásperas sobre la teoría de las Formas, no hay que poner necesariamente en duda su sinceridad cuando escribió años después que le resultó una labor penosa criticarla «por el hecho de que los hombres que la formularon eran amigos míos» *(EN* 1096a12). Como hemos visto (vol. V, cap. X), en la Academia de la vejez de Platón no había ni ortodoxia ni censura de la opinión, ni indicación alguna de que él tuviera en algún momento una valoración más elevada de sus propias teorías que de la búsqueda continuada de la verdad. Habría aprobado por completo el modo en que Aristóteles continúa en la *Ética Nicomáquea:* «Pienso que es mejor, realmente necesario, que nosotros, que somos filósofos, nos desembaracemos incluso de lo que nos afecta personalmente en pro del mantenimiento de la verdad. Ambas cosas son queridas, pero es un deber solemne expresar primero la verdad [18]. En cual-

ro) dice que Aristóteles permaneció con Platón «hasta el fin» (o «hasta su muerte», μέχρι τελευτῆς), pero Düring en persona supuso en *AABT* (págs. 276, 388, 459) que abandonó Atenas justo *antes* de la muerte de Platón, siendo la razón su situación incómoda allí por el hecho de ser amigo de Macedonia. Esto pudo haber contribuido perfectamente a su decisión (cf. también Chroust, en *Arist.* II, págs. 117-24), pero es curioso aceptar como prueba de su temprana marcha las simples palabras «no estuvo presente en la muerte de Platón», citadas por Aristocles de Eubúlides, un megárico contemporáneo de Aristóteles, junto con otras acusaciones, por ejemplo, que destruyó las obras de Platón. (Düring, *Arist.,* pág. 10; Aristocles, *ap.* Eus., *PE* 15, 2, 3, texto en *AABT,* pág. 373). De Eubúlides, D. L., II, 109, recoge que «él discutió con Aristóteles y lo difamó abiertamente». Aristocles comenta con concisión: «Es evidente que miente». Lo dicho difícilmente parece competir seriamente con las afirmaciones de Dionisio y D. L. de que abandonó Atenas después de la muerte de Platón *(AABT,* págs. 252 y sig.). Merlan *(Philol.,* 1959, pág. 206 n. 2) consideró «incomprensible» que Düring pudiera suponer que Aristóteles se fue antes.

[18] De aquí derivaría en última instancia (podría suponerse) el dicho medieval «Amicus quidem Plato sed magis amica veritas», pero rastrear este dicho a través de la historia posee una fascinación propia. En la *VV* de Aristóteles (9, pág. 132 en *AABT)* se le atribuye a Platón y se aplica a Sócrates, bajo la forma φίλος μὲν Σωκράτης ἀλλὰ μᾶλλον φιλτάτη ἡ ἀλήθεια, que la *VL* traduce *(AABT,* pág. 154): «Amicus quidem Socrates sed magis amica veritas». Esto evoca el consejo del Sócrates platónico en *Fedón* 91c σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους τῆς δ'ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, que parafrasea la *VV* (Σωκράτους μὲν ἐπ' ὀλίγον φροντιστέον τῆς δ'ἀληθείας ἐπὶ πολύ) como un dicho de Platón entre otros. Platón dice también algo semejante sobre Homero *(Rep.* 595c). La *VM* da sólo la otra forma.

Respecto de la tradición posterior, Sherrington dice que Gui de Chauliac (siglo XV) escribió (el texto está en italiano): «Sócrates es amigo nuestro y Platón es amigo nuestro, pero la verdad es aún más amiga nuestra». Sherrington, que cita esto en *Man on his Nature,* no parece tener conciencia de que no era original de Chauliac (cf. Ed. Pelican, pág. 66, donde se hallarán las referencias completas). Sarton es igualmente de fiar, aunque sus referencias están un poco anticuadas: «Se cita con frecuencia esa frase, pero pocas personas podrían rastrearla hasta su fuente. Está tomada de la vida de Aristóteles de Amonio Sacas [*sic*] ... Amonio la aplicó a Sócrates, no a Platón, a pesar de las numerosas citas que rezan ya *Amicus Plato*». *Hist.*

quier caso, tanto Espeusipo como Eudoxo (espoleados indudablemente por las dificultades que el mismo Platón había suscitado en el *Parménides)* se habrían alejado de su propia teoría, al menos en la misma medida en que se alejó Aristóteles. Si hubiera sido un ciudadano ateniense, Aristóteles podría haber fundado una escuela propia de inmediato, donde podría haber mantenido viva la forma de platonismo que en su convicción era la mejor. Desgraciadamente, no sólo era un extranjero, sino que tenía fuertes vínculos familiares con Macedonia. Un hombre semejante no puede haberse sentido feliz en Atenas en el preciso momento en que la caída de Olinto había conmocionado a toda la ciudad [19]. Ése fue precisamente el tiempo, la primera parte del año 347, en que Demóstenes comenzó a ser reconocido como un guía político y, con su desafío creciente al peligro macedonio, se convirtió en la figura dominante de Atenas. No había lugar para un amigo de Macedonia. Tampoco podía regresar Aristóteles a su ciudad natal, porque Filipo había destruido Estagira unos meses antes que Olinto.

En estas circunstancias se fue a Asia Menor con Jenócrates, quien sucedió después a Espeusipo como cabeza de la Academia [20] y que en su filosofía estaba situado más cerca de Platón que Espeusipo. La marcha de Aristóteles y Jenócrates para hallar juntos una morada nueva para la filosofía es, por consiguiente, un testimonio pobre en favor de una ruptura entre Aristóteles y Platón en persona o la Academia. Lo mismo puede aplicarse a la sociedad en la que ellos hallaron su morada. Para comprenderlo debemos hacer una digresión momentánea en el ámbito de la historia local. Entre los diversos reinos anatolios, pequeños e independientes, que se desarrollaron en el siglo IV a la sombra del Imperio Persa, se encontraba el de Hermias, cuya capital era Atarneo, una ciudad fortificada próxima a la costa de Misia. Hay un número de referencias a este personaje bastante considerable en la literatura antigua, pero el descubrimiento, en 1901, de un papiro que contenía una parte del comentario de Dídimo sobre las *Filípicas* de Demóstenes [21], aumentó en gran medida nuestro conocimiento.

---

of Sci. I, 1953, pág. 427, n. 88, que ofrece como su fuente la ed. de D. L. de Westermann, 1850, y otras *Vitae).* Se trata de la vida llamada en *AABT* la *Vita Vulgata,* texto en las págs. 131-36.

[19] Sobre Olinto *vid.* Moraux, *Listes,* pág. 348. Sitúa su destrucción por Filipo en agosto del 348 y la de Estagira a fines del 349.

[20] Düring *(Arist.,* pág. 10, la cursiva es mía) dice «*vielleicht* auch X.», mas ningún otro especialista, por lo que yo sé, ha sugerido duda alguna. No dice nada más, pero la n. 59 de la pág. 11 es algo crítica con las fuentes. Quizá sus dudas se deben a la falta de aprecio aristotélico por Jenócrates como filósofo, de la que ofrece ejemplos en las págs. 258 y sig. y 571 y sig.

[21] Se trata del Dídimo que vivió en tiempos de Cicerón y Augusto, y cuya capacidad para el trabajo duro le valió el apodo de «tripas de bronce» (χαλκέντερος). A pesar de las lagunas e imperfecciones, el texto puede completarse con bastante seguridad. Respecto de la exposición

Hermias estuvo intensamente implicado en las luchas políticas de su tiempo y halló un fin violento. Es natural, por ello, que las descripciones de él divergieran profundamente. El mismo Dídimo dice que la razón que le ha llevado a tratar de él con detalle es que «existen diferencias muy grandes entre quienes han escrito sobre Hermias». «Unos, continúa, lo representan con una luz muy favorable, otros como un canalla indigno». Las citas que vienen a continuación apoyan sus palabras. Teopompo escribió que «él se apoderó de Atarneo y todo el territorio cercano recurriendo a los medios más inmorales; aquí mediante el veneno y allí...». La exposición no es menos siniestra por el hecho de interrumpirse en este punto debido a una laguna en el papiro. Mas la misma autoridad, que indudablemente no se sentía movida por simpatía alguna hacia Hermias [22] y al que llega a llamar incluso bárbaro y esclavo (evidentemente él era de linaje griego), continuaba: «En otros aspectos se ha hecho un hombre de gusto y cultura y, aunque no es un griego, estudia filosofía con los platónicos». Evidentemente fue una personalidad fuerte y, según algunos relatos, había desarrollado su talante partiendo de los orígenes más bajos, pues había sido el esclavo de un cierto banquero de Atarneo que había obtenido una posición de privilegio en la ciudad. Su territorio al principio no era para alardear. Teopompo habla de «picos rocosos y propiedades pequeñas». Tenía moneda, como cabría esperar, y podía inscribir en los festivales tiros costosos de caballos.

Conforme su éxito político avanzaba, supo de la presencia de dos personas interesantes en Escepsis, una ciudad pequeña a poco más de cuarenta kilómetros de la suya, situada en el interior. Los platónicos Erasto y Corisco eran dos de sus ciudadanos, quienes, después de haber estudiado unos años en Atenas, habían regresado a su ciudad natal. Probablemente el mismo Hermias se había interesado ya por la filosofía y había visitado Atenas y la Academia. Estrabón dice que había escuchado allí realmente a Platón y Aristóteles, pero Platón en persona lo contradice, en el caso de que sea genuina la *Carta Sexta,* en la que señala que, a pesar de tener conocimiento de Hermias, nunca se ha tropezado en realidad con él [23]. Probablemente

---

que sigue, puede enviarse al lector al artículo ya clásico de D. E. W. Wormell, «The literary tradition concerning Hermias of Atarneus», *YCS,* 1935, págs. 57-92, y a los textos y al comentario de Düring, *AABT,* págs. 272-83.

[22] Sobre la «enemistad personal» de Teopompo *vid.* Wormell, *loc. cit.,* pág. 73.

[23] No puedo creer, con Düring, que las palabras de Platón no contradigan las de Estrabón. «Platón, dice él *(AABT,* pág. 279), afirma simplemente que no se había relacionado con él como amigo». Dar un sentido semejante a ὅσα μήπω συγγεγονότι sería aquí irrelevante, cualquiera que pueda ser su sentido en otros contextos. En mi texto he seguido a Wormell y sus autoridades *(loc. cit.,* pág. 59). Morrow tiene también una nota sobre la cuestión en su edición de las cartas, pág. 323 n. 5. Sobre la *Carta Sexta* véanse las ediciones mencionadas en el vol. V., págs. 416 n. 1, y 417-418.

Estrabón llegó a conclusiones precipitadas y Hermias había visitado Atenas durante uno de los viajes de Platón. Es muy posible que toda la historia de su visita se originara de su amistad con Erasto y Corisco, aunque, como Jaeger puso de relieve (*Aristotle,* págs. 112 y sig.), no es necesario suponer un interés por el platonismo para explicar la amistad en sí. Del mismo modo que a Eudoxo, cuando regresó de la Academia a su Cnido natal, se le concedieron grandes honores y se le solicitó que llevara a cabo una nueva redacción de las leyes de la ciudad, así también una ciudad pequeña como Escepsis estaría orgullosa de sus dos hijos viajeros e instruidos. Redundaría en provecho de Hermias hacer amistades con vecinos tan influyentes.

Puede ser, por lo tanto, que él haya recibido ayuda para poner en práctica las teorías platónicas de gobierno con las que estaba ya familiarizado, o puede que sencillamente estuviera deseoso de mantener buenas relaciones con sus vecinos y que ellos, por el hecho de ser platónicos y hallarlo de naturaleza receptiva, le inspiraran en consecuencia sus propias ideas. Sea cual sea el modo en que sucediera, los resultados son interesantes. Ayudados, después de su llegada, por Aristóteles y Jenócrates, los platónicos le persuadieron para que modificara de un modo considerable la administración usual de una tiranía mezquina y él tenía razones para agradecerlo. Como Dídimo expresa de una forma sucinta (citando probablemente a Hermipo): «Cambió deliberadamente su tiranía en una forma de gobierno más suave y de ese modo añadió a sus dominios todo el territorio circundante hasta Aso; por lo cual se mostró muy satisfecho con los llamados filósofos y les asignó la ciudad de Aso»[24]. Aquí había, por tanto, una colonia pequeña de platónicos, un retoño de la Academia y el lugar que Aristóteles buscaba precisamente. Platón había muerto y Atenas era hostil, pero aquí podría aplicarse a sus pensamientos y desarrollar la filosofía de acuerdo con sus propias líneas. Permaneció en Aso tres años, durante los cuales conoció a su futura esposa Pitias. Según Estrabón (XIII, 1, 37), era la sobrina y la hija adoptiva de Hermias («la hija o la sobrina», D.L., V, 3), quien se la dio a Aristóteles en matrimonio; no obstante, persisten ecos genuinos sobre la carta que se dice que había escrito Aristóteles a su amigo macedonio Antípatro describiéndola como la hermana del tirano y diciendo que, después de la catástrofe del asesinato de su

[24] Mulvany (*CQ,* 1926, pág. 165) comenta que, aunque esto pudiera significar «se la dio para vivir en ella» (como de hecho dice el *Acad. Index. Herc., AABT,* pág. 273), su significado más probable era que les asignó sus ingresos, porque, si vivían en Aso, él no tendría el beneficio de su conversación y consejo. Esto es pura especulación y, dejando a un lado el testimonio del *Index,* no se desprende de una manera natural del griego de Dídimo, si es que 'απ' [ἔνειμεν] τὴν 'Ασσίων πόλιν es la restitución correcta.

hermano, se había casado con ella en consideración a la amistad que les unía [25].

Es este período en Aso el que hoy se piensa que ha sido objeto de una desatención excesiva en el pasado. Es evidente que, al menos desde la época en que Aristóteles y Jenócrates se reunieron con Erasto y Corisco, había en la ciudad una escuela o comunidad regular pequeña de filósofos, dedicada a la discusión, la enseñanza y la investigación. Hermias les concedió Aso como morada suya, dice el *Index Academicorum (AABT,* pág. 277), «donde pasaban su tiempo dedicados a la filosofía, reuniéndose en un *perípatos*» —una palabra profética, porque este término, que designaba un paseo cubierto, iba a convertirse, en Atenas, en el nombre mediante el cual la escuela de Aristóteles y sus sucesores se hizo famosa con la denominación de peripatética—. Esto no se consideró, no obstante, ni importante ni interesante durante el tiempo que persistió la creencia general, aunque un tanto carente de sentido crítico, de que las obras conservadas de Aristóteles pertenecían en bloque a los días del Liceo, a los diez últimos años de su vida. Un tipo interesante de prueba en contra es la aparición en sus obras biológicas conservadas, especialmente en la *Historia de los Animales,* de topónimos procedentes del noreste de Asia Menor y Lesbos, donde pasó dos años después de la muerte de Hermias. D'Arcy Thompson reparó en ello por primera vez y H. D. P. Lee complementó posteriormente sus resultados [26]. Las conclusiones de Thompson fueron más allá, no obstante, de lo que los testimonios garantizaban. Por ejemplo, escribió:

> A lo largo de la *Historia Natural* son escasas las referencias a lugares de Grecia, mientras que son comparativamente frecuentes las que aluden a lugares de Macedonia y a lugares de la costa de Asia Menor, desde el Bósforo hasta la costa caria. Pienso que este hecho prueba que los estudios aristotélicos de historia natural se llevaron a cabo, o al menos en lo fundamental, en la época media de su vida, entre sus dos períodos de residencia en Atenas, que la laguna tranquila y cerrada de Pirra [en Lesbos] fue uno de sus terrenos de caza favoritos... De manera que podría parecer que la obra de Aristóteles en el ámbito de la historia natural fue anterior a su obra más estrictamente filosófica.

[25] Aristocles, *ap.* Eus., *PE* 15, 2, 9-10, *AABT,* pág. 375. No sé por qué Wormell lo llama una falsificación *(loc. cit.,* pág. 88). No se da razón alguna y otros extractos de las cartas a Antípatro suelen aceptarse como genuinos. Cf., por ejemplo, Düring, *Arist.,* pág. 14 n. 81.

[26] Thompson, *Aristotle as a Biologist,* 1913, y la nota introductoria a la traducción de Oxford de *HA;* Lee, *CQ,* 1948. Las cifras de Lee las resume Düring, *Arist.,* página 510.

En otro lugar dijo: «Pero es a la laguna de Pirra a la que alude con mayor frecuencia» [27]. Si esto es cierto, sería de una gran importancia por supuesto para la cronología de las obras más filosóficas.

Ahora bien, Thompson, en su prólogo, proporciona cuatro referencias de la *HA* a Pirra y al Euripo de Pirra y dos de otras obras biológicas [28]. Esto puede compararse con las seis referencias a Grecia occidental (Sicilia, Siracusa y Tarento) sólo en la *HA*. Las 39 referencias a la «propia Grecia», por usar el término de Lee, incluyen menciones de fauna en Ática, Beocia, Arcadia, Epiro y la Argólida. De las islas hallamos Cefalenia e Ítaca en el Este, así como Creta, Chipre y Naxos en el Egeo. Admitiendo incluso que gran parte de la información procedente de Asia Menor, Lesbos y Macedonia fuera el resultado de la observación de primera mano, ello sólo puede probar que *alguna* investigación biológica se llevó a cabo en estas partes [29].

Es una pena, con todo, que Jaeger no prestara alguna atención a las obras de Thompson, publicadas treinta años antes que su propio libro. Ellas son parte de la refutación de su tesis de que las investigaciones científicas de Aristóteles pertenecen exclusivamente a los últimos años de su vida, una tesis basada, de un modo un tanto arbitrario, en las premisas de que son muy diferentes de la filosofía platónica y que su desarrollo debe haber constituido un alejamiento constante de Platón (págs. 23-24, *supra*). Su biógrafo griego estuvo más perspicaz cuando dijo que la ciencia natural siempre le había interesado a Aristóteles, porque le venía de herencia y era una parte de su entrenamiento familiar.

Un rasgo destacado del Aristóteles de esos años debe haber sido la amistad de Hermias. Las opiniones sobre su carácter pueden diferir. Respecto de la amistad hay también exposiciones diversas, incluyendo la chismosa, a la que suelen recurrir los enemigos personales que tenía entre los griegos. Pero hay un punto en el que no hay voz discrepante, en la realidad y sinceridad de la amistad. Hermias, dice Dídimo (Hermipo), era el amigo agradable de todos los filósofos, pero a Aristóteles le acogió mejor que a ninguno e intimó más con él. Aquí, en Aso y Atarneo, el espíritu de Platón, como indica la *Carta Sexta*, se mantenía vivo, del modo que él mismo habría

---

[27] Las citas proceden del prólogo a su traducción oxoniense de *HA* y de *Aristotle as Biologist*, pág. 12.

[28] El escrutinio de Lee proporciona seis, sólo en *HA*, a la «laguna de Pirra». Pienso que cuatro es lo correcto.

[29] Las conclusiones de Lee son más contenidas. Habla, en las págs. 64 y 66, de «una cantidad considerable» y de «mucha» de la investigación biológica aristotélica como perteneciente a los períodos de Aso y Mitilene y aduce además otras pruebas, junto a la de los topónimos, en su apoyo. No obstante, desde la redacción de nuestro texto, ha aparecido en *Hermes*, 1978, págs. 467-84, una crítica detallada, debida a Solmsen, de la tesis de Thompson-Lee.

deseado, y la parte no menos importante del mismo se hacía realidad en la persona de Hermias. El ideal del gobernante filosófico fue precisamente el que Aristóteles intentó realizar en más de una ocasión. Erasto y Corisco esperaban haber hallado en Hermias a su hombre y su carácter era de tal naturaleza que, con la ayuda de Aristóteles, veían sus planes más próximos a la culminación de lo que se le concedió a Platón. Sus experimentos en Sicilia deberían haber tenido unos efectos mucho más trascendentales que los conseguidos, pero le había fallado su material humano y se dejó a sus sucesores el cometido de aproximar un paso su ideal a la realización en su propia esfera más pequeña. Hermias no sólo recibía bien a los filósofos y les procuraba una posición honorable, sino que aceptaba sus instrucciones y compartía sus estudios. Tuvo incluso el valor de poner en prática sus ideas y halló que la política conciliatoria resultante era perfectamente satisfactoria desde un punto de vista práctico.

El testigo más elocuente en favor de su naturaleza filosófica es Aristóteles en persona, quien, después de su muerte a manos de los persas, rindió tributo a su memoria de varias formas. Le erigió un monumento en Delfos, con un cuarteto indignado que consignaba la traición persa. Lo más valioso de todo para nuestra comprensión de Aristóteles es el elogio que escribió después de la muerte de su amigo, expresado en la forma de un himno a la *Aretê,* la Virtud. No hay razones para dudar de su carácter genuino y su conservación ha sido muy afortunada. En pocas palabras, piezas aisladas, escritas en una forma muy alejada de aquella por la que suele conocerse al autor, son víctimas fáciles del paso de los siglos. En la Antigüedad no se reparaba, con tanta frecuencia como ahora, en el hecho de que son precisamente estos apartes inesperados lo que se precisa para que nuestra valoración de una mente grande y compleja sea completa y realmente proporcionada. Con el respeto debido a la exageración de un enamorado, pueden recordarse las reflexiones de Browning sobre un pequeño volumen de sonetos creados por Rafael y un cuadro único pintado por Dante:

> Tú y yo preferiríamos leer ese volumen...
> ¿No es cierto? — que admirar las Madonnas...
> Tú y yo preferiríamos ver ese ángel,
> Pintado por la ternura de Dante,
> ¿No es cierto? — que leer un Infierno nuevo.

No es muy acertado *preferir* una pintura de Dante, cuya técnica indudablemente era mediocre, al *Infierno,* ni un soneto de Rafael, que probablemente no fue un gran poeta, a sus Madonnas. Mas, al menos, conoceríamos mejor sus mentes si tuviéramos el ángel y los sonetos. Lo que eran los sonetos de Rafael respecto de sus Madonnas es el poema de Aristóteles respecto de la *Física* o los *Analíticos Primeros.* Nosotros conocemos a uno como

pintor: si tuviéramos los sonetos, lo veríamos como poeta y, además, en una actitud más natural, en una labor creadora, porque el deseo de crear ha nacido de los contactos humanos inmediatos de su vida. Nosotros conocemos a Aristóteles como lógico y metafísico: aquí lo vemos como poeta y escribiendo, además, porque lo exigía la amistad y el sentido de la injusticia, ignorando los peligros a los que, como quedó después probado, podría llevar una declaración tan franca de partidismo.

Diógenes, Ateneo y Estobeo conservaron el poema. El descubrimiento del comentario de Dídimo nos procuró otro, porque él pensó también que merecía la pena escribirlo «porque no es muy fácil de conseguir». Es posible, por consiguiente, que el hilo del que ha pendido haya sido en ocasiones fino. Puede traducirse así [30]:

> *Aretḗ,* procuradora de esfuerzo a la raza de los mortales, la cantera más hermosa de la vida, por tu belleza virginal la muerte misma es un destino apreciado en la Hélade, o el padecimiento continuo y sin fin de sufrimientos. Inculca en tu mente una recompensa tan imperecedera, recompensa que supera al oro, o al linaje, o al sueño de ojos suaves. Por ti, Heracles, nacido de Zeus, y los hijos de Leda sufrieron muchas pruebas, buscando con sus hazañas conseguir tu poder. Por anhelarte, Aquiles y Ayante llegaron a la morada de Hades y ahora, por tu belleza querida, el retoño de Atarneo ha dejado viuda a la luz del sol [31]. Por eso sus hazañas son tema para el canto y las Musas, hijas del Recuerdo, lo elevarán a la inmortalidad, del mismo modo que honran el nombre del hospitalario Zeus y la recompensa de la amistad inquebrantable.

El poema es bueno y habla por sí mismo. Su sinceridad es patente, como lo es la exaltación del lenguaje y el espíritu religioso que se manifiesta en cada una de las frases, al igual que la forma en que se proyecta el conjunto. Tanto la forma como el contenido lo muestran como un himno, es decir, una composición concebida para el canto coral y que servía por lo general más bien a un propósito ritual que puramente literario. Esto lo conferiría desde el principio una significación religiosa que podría escapársele a un lector moderno. Se dirige a *Aretḗ,* una idea abstracta personificada en una diosa virgen. La personificación venía con facilidad a la mente griega y los ejemplos se podrían multiplicar fácilmente. En Homero mismo (por mencio-

[30] El texto puede encontrarse cómodamente en el *Oxford Book of Greek Verse* (número 459), en Diehl, *Anth. Lyr.* I, 101-3, Ross, *Fragmenta,* pág. 147, o en la ed. Loeb de D. L., I, 450. Respecto de los comentarios modernos *vid.* Düring, *Arist.,* pág. 15, n. 82, con la adición de Wormell, *YCS,* 1935, págs. 62-65 (quien también imprime el texto) y J. Crossett, en *Philol. Qu.* (Iowa), 1967.

[31] La mala traducción de Hicks en este punto («fue privado de la luz del sol») echa a perder el efecto poético: el alejamiento de Hermias de la luz del sol es más una pérdida del sol que suya propia.

nar unas pocas) la muerte, el sueño, el miedo, la justicia, el rumor, el destino y las súplicas actúan como personas, y esto continuó como una característica del espíritu religioso griego. La misma personificación de *Aretḗ* no era original de Aristóteles, sino que había aparecido, por ejemplo, en la famosa «Elección de Heracles» de Pródico (vol. III, págs. 271 y sig.).

Sacar demasiado partido de esto puede parecer una exageración respecto del interés y la importancia del poema, pero hay una razón para ello y no es nada comparado con lo que han hecho otros. Dirijamos nuestra mirada a Jaeger:

> La mayoría de las veces se ha considerado al poema sólo como un documento humano y no se ha apreciado su valor irremplazable para el estudio de la evolución filosófica de Aristóteles. El poema pone en evidencia cómo, después de completarse la demolición crítica de la Idea platónica, el pensamiento exacto y el sentimiento religioso están tomando en su mente direcciones diferentes. Desde un punto de vista filosófico, cuando escribe estos versos, la Idea no existe ya como una realidad para Aristóteles, pero continúa viviendo en su corazón como un símbolo religioso, un ideal. Él comprende la obra de Platón como poesía y, exactamente igual que, en la *Metafísica,* explica la Idea y la participación del mundo sensible en su esencia como una metáfora, así también se le aparece ella de nuevo en este poema, transfigurada en la forma de la doncella por cuya causa todavía en la Hélade morir es algo valioso [32].

No veo razón alguna para relacionar la *Aretḗ* de este himno con la Forma platónica de la Virtud. Procede del repertorio común de la poesía religiosa griega y muestra —lo cual es al menos tan importante— que Aristóteles tenía un sentido profundo y helénico de lo divino [33]. Si la personificación hubiera pretendido alguna otra cosa, la coincidencia con el platonismo sería sólo un argumento en favor de buscar el origen de las Formas eternas (pero no personales) de Platón en la costumbre griega de expresar su reacción emocional ante los conceptos en términos de personificación. Naturalmente que las personificaciones existían antes de Platón, pero hay poco que decir sobre una especulación de esta naturaleza. Tomando todo en consideración, podemos contentarnos con considerar el himno sólo como un documento

[32] Jaeger, *Aristoteles,* 1923, págs. 118 y sig. También está en la pág. 118 de la ed. inglesa, pero la traducción que aparece en el texto es la que yo había hecho antes de que apareciera la traducción inglesa.

[33] Sobre la personificación como un modo del pensamiento griego *vid.* el artículo de Webster con ese título en *J. of Warb. and Courtauld Insts.,* 1954. Es una ocasión, en una conferencia, me divertí conjeturando que un estudiante optimista podría un día aspirar a un doctorado en filosofía con una tesis sobre la personificación como origen de la teoría de las Formas, con la única finalidad de desvelar que Webster había hecho ya la sugerencia en *Acta Congr. Madvig.* (1958), pág. 32.

humano y permanecer ciegos respecto de su valor incomparable para el estudio de la evolución filosófica de Aristóteles. Relacionarlo incluso, como hace Düring, con la *Ética* parece difícilmente apropiado a la comparación poética de las hazañas de Hermias con las de los grandes héroes de la Antigüedad [34]. Quizá hemos aprendido una cosa, que, aunque ha quedado demostrado que merece la pena la búsqueda de la evolución filosófica, ella entraña el riesgo de perder el propio sentido de la proporción y esperar hallarla por doquier. En este caso la ganancia ha consistido en el vislumbre de Aristóteles bajo la semblanza no familiar de un poeta que, bajo la presión de la emoción y para hacer justicia a un amigo asesinado, escribe algo que sólo podría hacerle caer en desgracia ante la autoridad política. No era un peligro imaginario. Una vez que desapareció la protección poderosa de Alejandro y se dio rienda suelta al sentimiento ateniense en contra de Macedonia, la autoría de este poema se convirtió en uno de los pretextos empleados para formular una acusación contra él y, por ello, en causa directa de su desaparición en el destierro.

Después de tres años a lo sumo en Aso o Atarneo, Aristóteles cruzó a Mitilene; un cambio nada importante, porque, para todo aquel que se encuentra (como me he encontrado yo) en la acrópolis de Aso, la isla de Lesbos está al alcance de la vista. Se hospedó en casa de Teofrasto, su amigo más joven y colaborador, y los topónimos que aparecen en las obras zoológicas de ambos apuntan a una labor desarrollada en la isla. De manera que su colaboración y amistad es suficiente para explicar el traslado [35]. Atribuirlo a la muerte de Hermias no se ajusta a la cronología, dado que las fechas más probables son éstas: estancia de Aristóteles en Aso, 347-45; en Mitilene, 345-43; muerte de Hermias, 341 [36]. En el 343 fue a Macedonia, a petición de Filipo, para ser tutor de su hijo Alejandro, a la sazón un muchacho de trece años [37].

La conspiración de Hermias en contra de los persas, que le llevó a su muerte, la usó Jaeger como un pretexto sobre el que apoyar una teoría inte-

---

[34] «Dice aquí en lenguaje poético lo que destaca con frecuencia en sus clases de ética... 'Hay que llevar la virtud a la práctica'» etc. (*Arist.*, pág. 15, con ref. a *EN* 1072b3).

[35] No se sabe cuándo ni dónde se conocieron por primera vez. Algunos gustan de pensar que Teofrasto había visitado la Academia bajo Platón (Regenbogen, *RE*, Suppl. VII, col. 1358), pero es más probable que se conocieran durante la estancia de Aristóteles en Misia. Teofrasto le siguió luego a Macedonia. *Vid.* Jaeger, *Aristotle*, pág. 115 n. 1.

[36] Sobre los testimonios *vid.* *AABT*, págs. 252-54.

[37] Las principales, aunque no las únicas, autoridades son Dionisio de Halicarnaso, D. L. y la *Vida de Alejandro* de Plutarco. Éste y algunas otras fuentes pueden hallarse en la sección de *AABT* que abarca las relaciones de Aristóteles con Filipo y Alejandro (págs. 284 y sigs.), pero Dionisio y Diógenes, en las págs. 252-54. El hecho suele aceptarse y con buenas razones, pero una opinión escéptica puede verse en Chroust, *Arist.* I, cap. X.

resante sobre la convocatoria de Aristóteles a la corte de Macedonia. Si los planes de Filipo para una campaña contra los persas maduraban, el territorio de Hermias en Eólide sería una cabeza de puente y una base asiática muy útil. Hermias estaba dispuesto a concederlo a cambio de ciertos compromisos relativos a su propia seguridad. Tanto las exposiciones de Dídimo, como la *Cuarta Filípica* de Demóstenes, ofrecen pruebas claras de que entre ellos hubo negociaciones. Parecería imposible (continúa Jaeger) que Aristóteles estuviera ignorante de las altas empresas políticas de su amigo y suegro. En el 343 fue a Pela y en el 341 tuvo lugar el descubrimiento de la conspiración por parte de los persas y la captura y la muerte de Hermias. Aristóteles, concluye Jaeger, pasó a la corte de Filipo para cumplir la misión política que le había encargado Hermias. En apoyo de esta teoría, Jaeger cita la insuficiencia de las razones que suelen aducirse. La opinión prevalente, dice, es la de Plutarco, a saber, que Filipo buscaba en el mundo un tutor para su hijo y se dirigió al filósofo más grande de la época; ahora bien, cuando seguía dando clases en Aso y Mitilene, Aristóteles no tenía una reputación tan extendida. Ni siquiera el hecho de que su padre hubiera sido médico del padre de Filipo pesaría mucho en Filipo cuarenta años después, cuando difícilmente su amistad con él podría haber sido personal [38].

La teoría es perfectamente posible y arroja una luz interesante sobre la vida y la posición de Aristóteles en este tiempo, pero podemos contentarnos con los hechos: en el 343 se hizo cargo de su nueva posición y en el 341 Hermias fue capturado traicioneramente por un general persa, acusado de conspirar contra el Gran Rey y, o se le torturó y ejecutó, o murió en cautividad. Si podemos confiar en el elogio que escribió Calístenes, sobrino de Aristóteles, murió con el mensaje en sus labios, a sus «amigos y compañeros», de que nunca había hecho nada impropio o indigno de la filosofía. Demóstenes se alegró del contratiempo de los planes de Filipo.

Cualquiera que fuera la razón del nuevo cometido de Aristóteles, no cabe duda de que lo aceptó gozosamente por lo que representa. Ser educador de un príncipe era una ambición heredada de Platón a la que él nunca renunció. Unos diez años antes había dirigido una obra protréptica a un rey chipriota, llamado Temison, en la que le recomendaba que la filosofía era la educación más provechosa para un monarca. Luego lo vemos moldeando la mente del tirano de Atarneo con cierto éxito, quizá porque había abdica-

[38] Plut., *Alej.* 7: μετεπέμψατο τῶν φιλοσόφων τὸν ἐνδοξότατον καὶ λογιώτατον Ἀριστοτέλην. Jaeger probablemente tiene razón al llamar esto una exageración, pero Filipo no ignoraría los logros que había conseguido Aristóteles hasta la fecha en la filosofía y la ciencia. No obstante, su contacto personal con la corte macedonia y sus vivas simpatías pro macedonias suele considerarse que explican de un modo suficiente la elección de Filipo. Así, por ejemplo, Düring, *Arist.*, pág. 12, Moraux, *Listes*, pág. 340.

do un poco de la intransigencia que podría denominarse platonismo romántico. A este respecto podría tener alguna significación el hecho de que su abandono de la creencia en las Formas trascendentes —la Justicia y las demás— hubiera acontecido en ese espacio de tiempo. Con Hermias se habrían originado algunas concesiones, éste, además de aprender, tenía, como esperaba Platón en la *Carta Sexta,* algo que enseñar.

Fue entonces cuando se presentó la ocasión más importante de todas. Las oportunidades de Alejandro eran ilimitadas y Aristóteles en persona puede haber causado algún efecto sobre las capacidades propias que tenía Alejandro de responder a ellas. El ideal absoluto del rey-filósofo había dejado paso en su mente a algo más práctico y, unido a ello, estaba su convicción de la superioridad de la raza helénica respecto de las demás y su creencia de que ella podría gobernar el mundo con tal de lograr la unidad política [39]. Esa necesidad perentoria precisaba de un hombre y su nuevo discípulo se hallaba extraordinariamente dotado, al menos desde la posición de Aristóteles, para ser ese hombre. Los ideales posteriores de Alejandro de una comunidad que abarcaba griegos y bárbaros deben de habérsele presentado como una conmoción. Mientras tanto seguía disfrutando del favor real, que incluía la asignación que le hizo Filipo, para la educación de Alejandro, de un Ninfeo en la ciudad macedonia de Mieza, con la finalidad de ser «una escuela y lugar de recreo». En tiempos de Plutarco, se seguía enseñando a los visitantes «los asientos de piedra de Aristóteles y los paseos umbrosos». A esta época pertenece también su reconstrucción de Estagira y la vuelta de sus exiliados con la bendición de Alejandro y Filipo [40].

El mismo Alejandro parece haberse aplicado con diligencia al programa de estudios que proyectó Aristóteles, pero la tutoría no duró más de tres años. Cuando Alejandro tenía dieciséis años, Filipo hizo una campaña contra Bizancio, dejándolo como regente, mientras que él llevaba a cabo por su propia cuenta con éxito algunas expediciones militares menores. Esto,

---

[39] *Pol.* VII, 1327b31: διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. Esto es una formulación puramente general, pero es francamente increíble que el pro macedonio y amigo de Filipo que lo escribió no tuviera la idea en su mente cuando se convirtió en tutor del hijo de Filipo. No más creíble es la suposición de que tomó prestada la idea de su enemigo Isócrates. (Estoy pensando en el escepticismo de Düring, *Arist.,* pág. 396 n. 340, que parece difícil de justificar.)

[40] Zeller, 2, 2, pág. 25 n. 3 y pág. 27 n. 3; Moraux, *Listes,* pág. 341. La interesante exposición de Moraux de «Aristote chez Philippe», pág. 339-343, se apoya extensamente (y yo diría justificadamente) en Plutarco. No tiene dudas sobre la reconstrucción, tampoco las tenía Zeller. Düring considera la historia dudosa *(AABT,* pág. 359) y Mulvany se mostró completamente escéptico *(CQ,* 1926, pág. 163). Más autoridades se hallan en *AABT,* págs. 290 y sigs. y la historia aparece también en las *Vitae,* en las págs. 100, 132, 153. Su extracto del *Alex.* de Plutarco está en la pág. 184. (¡Cuánto se echa de menos un índice de esta indispensable, pero de disposición extraña, colección de material!)

como mínimo, debe haber interrumpido seriamente las horas de estudio, pero Aristóteles seguía permaneciendo en el norte, donde lo hallamos en el momento del asesinato de Filipo, en el 366, y la subida al trono de Alejandro. Entonces y después de su regreso a Atenas, sus amistades macedonias deben haberle sido de gran utilidad. La más importante era Antípatro, la figura dominante de Grecia durante los diez años siguientes. Cuando Alejandro se fue a sus campañas en Asia, famosas en el mundo, designó a Antípatro como su regente en Grecia. Con todo, la amistad entre él y Aristóteles no parece que haya pertenecido, para usar la propia clasificación aristotélica, a la segunda clase de amistad, en la que sólo se busca la utilidad, sino a la primera o clase perfecta. Ésta no se limitó al período de la hegemonía macedonia en Grecia, sino que duró hasta la muerte de Aristóteles, a pesar de que vivió para ver el día en que ser amigo de Macedonia significaba optar entre la muerte y el destierro de Atenas. En su testamento nombró a Antípatro su albacea. Pensar en hombres de este talante —en Platón y Teofrasto, Hermias, Alejandro y Antípatro— y en el final del Himno a la *Aretḗ* puede ayudarnos a comprender el elogio de la amistad al principio del libro octavo de la *Ética Nicomáquea*. No sin razón habló Aristóteles de ella allí, considerándola no sólo como lo más necesario en la vida, sino además como algo bello, «porque sin amigos nadie elegiría seguir viviendo, aunque poseyera todos los demás bienes».

En la primavera del 334, Alejandro atravesó Asia como el campeón de Grecia y un segundo Aquiles. Le acompañaba un grupo de escritores y filósofos, entre quienes estaba Calístenes, sobrino y discípulo de Aristóteles. Desgraciadamente, Calístenes no sólo se opuso al deseo del conquistador de que los griegos le rindieran pleitesía al modo persa, sino que incurrió en la sospecha de estar complicado en una conspiración y, o fue condenado a muerte, o murió por los efectos del cautiverio. Esto puede haber proyectado una sombra sobre las relaciones posteriores entre Alejandro y su antiguo tutor, pero, aunque este hecho hizo a Alejandro una figura impopular a los ojos de los peripatéticos posteriores, el efecto sobre el mismo Aristóteles puede que no haya sido tan grande. Su veredicto propio sobre su sobrino era que evidentemente era un conversador convincente, pero carecía de sentido. Indudablemente no tenía tacto, si es cierta la historia de que más de una vez citó al Rey la línea de Homero, «Incluso Patroclo murió, un hombre mucho mejor que tú mismo» [41].

[41] Plut., *Alex.* 53, y otras autoridades en *AABT*, págs. 294 y sigs. Cf. T. S. Brown, «Callisthenes and Alexander», *AJP*, 1949. El retrato «peripatético» de Alejandro es discutible. *Vid.* referencias en Lynch, *A'.s School*, pág. 138 n. 9. Pero Teofrasto dio rienda suelta a sus sentimientos en un tratado llamado «Calístenes, o Sobre el Dolor» (D. L., V, 44), en el que describió a Alejandro como un hombre que no comprendía el uso adecuado del éxito

Aristóteles regresó a Atenas, después de una ausencia de treinta años. Espeusipo había muerto en el 339 y Jenócrates le había sucedido en la dirección de la Academia. Aristóteles comenzó a enseñar de un modo independiente en el Liceo, el gimnasio del recinto de Apolo Liceo. Éste, al igual que la Academia, era un lugar público donde los sofistas y rétores reunirían en torno suyo a sus discípulos, y había sido un lugar favorito de Sócrates [42]. Cada uno tendría su gimnasio escogido y su paseo favorito cubierto en su interior, donde se le podría encontrar siempre. Es lo que se desprende de las palabras de Hermipo *(ap.* D. L., V, 2): «eligió un paseo público *(perípatos)* en el Liceo, donde pasearía de un lado a otro discutiendo de filosofía con sus discípulos hasta que llegara el momento de frotarse con aceite». Hasta hace poco se daba por supuesto que pronto fundó una escuela (en un sentido físico) en un grupo cercano de edificios y que sus costumbres se modelaron sobre las de la Academia, con su culto de las Musas y «la vida en común» (τὸ συζῆν), que incluía comidas y reuniones comunes *(syssítia* y *sympósia)* dirigidas de acuerdo con normas definidas de procedimiento. Más de una vez aparece consignado que Aristóteles en persona redactó tales «normas para los simposios» *(vid.* vol. IV, pág. 31, n. 35) [43]. Aquí y allí había habitaciones apropiadas para la enseñanza y la investigación, y una biblioteca. La prueba de ello es el testamento de Teofrasto, que estipula la disposición de los edificios, incluyendo un templo (que contenía una estatua de Aristóteles) y un jardín y casas. Brink, no obstante, ha sostenido *(RE,* Suppl. VII, col. 905) que esta propiedad no tenía nada que ver con el mismo Aristóteles, sino que se la concedió a Teofrasto Demetrio de Falero. Esta objeción se apoya, en parte, en la ausencia de toda referencia a la disposición de tal propiedad en el propio testamento de Aristóteles y, en parte, en una frase de la vida de Teofrasto de Diógenes Laercio, que se limita a decir (V, 39) «*Se dice* que poseía un jardín de su propiedad, después de la muerte de Aristóteles, que se lo consiguió Demetrio de Falero, que era su amigo». Brink considera que esto contradice la idea de que Aristóteles tenía una escuela en el sentido físico del término y añade que, aunque un meteco legalmente no podía poseer una propiedad en Atenas sin una

(«ignarum quemadmodum rebus secundis uti conveniret», Cic., *Tusc.* III, 10, 21). El capítulo del libro de Chroust, «Aristotle and Callisthenes of Olynthus» (en su *Arist.* I) es una vida general de Calístenes, con referencia especial a sus relaciones con Aristóteles y Alejandro.

[42] Cf. el comienzo del *Eutifrón* de Platón y la nota de Adam en la pág. 28 de su edición.

[43] Como ejemplo de la decisión por parte de Düring de negar a Aristóteles una escuela, puede citarse la afirmación sin fundamento *(Arist.,* pág. 480 n. 320) de que sus νόμοι συσσιτικοί (o νόμος συσσιτικός), mencionado por D. L. (V, 26), se referían al origen de las mesas comunes, como institución social, en Italia, Creta y otros lugares. (Cf. Moraux, *Listes,* pág. 129.) Llega incluso a pretender que Hermipo (siglo III a. C.) no sabía que el Liceo era un gimnasio público *(AABT,* pág. 406).

dispensa especial, la concesión de la misma a Teofrasto de Lesbos fue una excepción debida a las circunstancias políticas favorables. Pero si ello fue posible para Teofrasto, también lo fue para Aristóteles y no puede haber habido circunstancias políticas más favorables que el período en que su amigo Antípatro era regente de Alejandro en Grecia [44].

Düring acepta los argumentos de Brink, pero va más lejos. Según él, Aristóteles no fundó una escuela, ni siquiera en el sentido no físico de una comunidad de filósofos. La imagen que nos da es realmente patética: «Murió relativamente joven, sin una escuela y con unos pocos discípulos íntimos, como un hombre solo» [45]. Aristóteles no fundó la Escuela Peripatética, como ha pensado todo el mundo en tiempos antiguos y modernos, sino Teofrasto [46].

Esta sorprendente tesis difícilmente puede ser más convincente que la concepción tradicional [47]. Aristóteles no sólo enseñó, sino que llevó a cabo una investigación científica (que incluía disecciones) [48] y reunió una gran biblioteca. Estrabón lo llamó el primer coleccionista de libros conocido y,

---

[44] Sobre ἔγκτησις *vid.* Lynch, *A.'s School,* págs. 98 y sig. y n. 47. En la pág. 125 n. 27, observa que no era hereditaria, lo que, si Aristóteles obtuvo la propiedad bajo esta condición, explicaría la omisión en su testamento. Sigue existiendo una dificultad, sin embargo, si, como dice Lynch (pág. 98), ἔγκτησις fue el derecho que se concedió también a Teofrasto. *Vid.* además Gottschalk, «The Ownership of the School», *Hermes,* 1972, págs. 328-35. Parece que no hay razón para dudar de la genuinidad de los testamentos de Aristóteles y sus sucesores convervados por D. L., que Gottschalk discute en el mismo artículo, lo cual abarca las págs. 314-42.

[45] *Arist.*, pág. 35, y cf. la pág. 14. La «soledad» se basa en el extracto de una carta a Antípatro (fr. 668 Rose), que menciona en la pág. 14 n. 81. Reza así: «A medida que me hago más solitario y replegado en mí mismo, he ido mostrando más apego por las historias tradicionales» (φιλομυθότερος). La sugerencia de Plezia, adoptada por Allan *(Mnemosyne,* 27, págs. 113-22), de que hay que entender la frase como una «broma», me parece más desafortunada aún. Χάρις tiene muchos sentidos, y Demetrio (nuestra fuente, probablemente del siglo I d. C.) no tiene por qué usarla aquí como la usó en un pasaje anterior (Allan, *loc. cit.*, pág. 122 n. 8), ni, si lo hizo, ha acertado. Yo sería el primero en estar de acuerdo en que la observación de Aristóteles, muy humana, tiene un cierto χάρις (encanto). Pudo haberse escrito durante su último año en Calcis. A propósito, Thomas Mann escribió: «Mientras que en la vida de la humanidad lo mítico representa una fase temprana y primitiva, en la vida del individuo representa una fase tardía y madura».

[46] Düring, *AABT,* págs. 346, 361, 461, *AGP,* 1966, pág. 314, y *Arist.*, pág. 35; Flashar, *Articles on A.* 2, pág. 13. Yo estoy más de acuerdo con Von Arnim, que escribió simplemente «cuando Aristóteles había fundado su escuela en Atenas en el 335...», como si el único testimonio necesario fuera la fecha de su regreso *(Hermes,* 1928, pág. 104). Así también Moreau, que se limita a añadir (indudablemente con razón) que la nueva escuela «n'était pas une fondation comparable à celle de Platon» *(A. et son école,* pág. 259).

[47] Lynch, *A.'s School,* pág. 96 y sigs., la conserva en lo esencial, al mismo tiempo que toma en consideración el obstáculo de la condición de metecos de Aristóteles y Teofrasto.

[48] L. Bourgey, *Obs. et exp.*, pág. 84, reúne los testimonios que avalan las disecciones.

aunque difícilmente puede ser cierto en sentido literal [49], probablemente significa que fue el primero que fundó una biblioteca en el sentido pleno de una colección adecuadamente dispuesta en su propio edificio especial. Tiene que haber habido edificios, porque un gimnasio público no habría podido albergar los libros, las muestras y el material. Puesto que un meteco podía alquilar una casa para vivir en ella, es seguro que también podría utilizar otros edificios. Quizá, como dijo Jaeger, la propiedad que se le asignó a Teofrasto era precisamente aquella en la que había enseñado Aristóteles, aunque, de hecho, Diógenes habla sólo de «un *jardín* de su propiedad».

Demetrio de Falero, que se acercaba a la treintena cuando Aristóteles murió y que siguió encargándose de los asuntos de Atenas durante diez años, fue un miembro del Liceo. Luego se vio obligado a buscar refugio en Alejandría, donde se convirtió en un consejero de Ptolomeo Soter y, como expone Estrabón, fue evidentemente a través de él como Aristóteles «se convirtió en el instructor de los reyes de Egipto en la preparación de una biblioteca». La suya propia llegó a ser el modelo del famoso *Mouseîon* de Alejandría. El *Mouseîon* se encontraba en la propiedad real y, además de su nombre, tenía otros rasgos heredados de la Academia y el Liceo, a saber, un *perípatos* y una casa grande que contenía el comedor común *(syssítion)* de los miembros [50] y la biblioteca alejandrina, a su vez, llegó a ser el modelo de la de los reyes atálidas de Pérgamo.

Aristóteles continuó en el Liceo sus investigaciones científicas y proporcionó una enseñanza oral. Aulo Gelio nos ha transmitido una interesante exposición de sus métodos de enseñanza [51].

> Los cursos del filósofo Aristóteles, el maestro de Alejandro, y los cursos de perfeccionamiento que impartía a sus discípulos, se dice que eran de dos clases. Unos recibían el nombre de *exotéricos*, otros de *acroáticos* [52]. El nombre *exotérico* se aplicaba a la retórica, al cultivo de una destreza rápida y a la educación política. *Acroáticas*, por otra parte, eran obras que se ocupaban de la filosofía más arcana y exacta, de la investigación de la naturaleza y de la discusión dialéctica. En el Liceo, dedicaba la mañana a los temas *acroáticos* y no permitía a nadie su asistencia sin asegurarse en persona de su habilidad, base educativa, deseo de aprender y voluntad de trabajo. Por

[49] Tenemos noticias de que Eurípides y figuras antiguas fueron coleccionadores de libros (Ath. 1, 3a) y, por una fuente incuestionable (Jen., *Mem.* IV, 2, 1), que también lo era Eutidemo, el amigo de Sócrates.

[50] *Vid.* Estrabón, XIII, 608 y XVII, 793-94.

[51] *Noct. Att.* 20, 5, *AABT,* pág. 431. Gelio fue un romano del siglo II d. C., que vivió durante un tiempo en Atenas para llevar a cabo su estudio favorito, la filosofía. Su preceptor fue un platónico notable de la época, Calvisio Tauro.

[52] ᾿Ακροατικά, para ser oídas *(acroamáticas,* más comúnmente). Así, el título griego de lo que conocemos como la *Física* es φυσικὴ ἀκρόασις, «Curso sobre la naturaleza».

la tarde, en el mismo lugar, tenía cursos exotéricos y conferencias, abiertas a todos los jóvenes sin restricción. A esto lo llamaba su «paseo vespertino», al otro el matutino, porque, en ambos casos, paseaba mientras hablaba. A sus libros también, a los tratados sobre todos estos mismos temas, los dividía de un modo semejante, llamando a unos *exotéricos* y a otros *acroáticos* [53].

La atmósfera de la escuela parece que era más científica, en el sentido moderno, que filosófica, aunque en ello Aristóteles puede haber seguido, de acuerdo con su propia inclinación, una dirección presente ya en la Academia. (Cf. vol. V, págs. 481 y sig.). Se alentaron las ciencias de la observación y se emplazaba a los discípulos a preparar las colecciones básicas del material sobre el que podría practicarse el método inductivo. El mismo Aristóteles había reunido una gran cantidad y sus libros de notas estarían a disposición de otros que habían emprendido líneas particulares de investigación. A ayudantes diferentes se les asignaban temas específicos, por ejemplo, la botánica a Teofrasto [54], la medicina a Menón, y a Eudemo de Rodas la historia de las ciencias exactas, la aritmética, la geometría y la astronomía. A este tipo de trabajo pertenece la gran colección de descripciones de sistemas políticos diversos, 158 en total, una herramienta inestimable para el científico de la política. La redescubierta *Constitución de Atenas* formaba el libro primero de la serie y suele creerse que es una de las que escribió Aristóteles en persona [55].

La atención que se prestaba a los detalles y el acopio consciente de información detallada, en ocasiones, al parecer, por el mero acopio en sí, se hallaba muy distante de la atmósfera en la que la mayoría de los filósofos se habían habituado a trabajar hasta ese momento. Con mayor exactitud, representaba quizá una tendencia jonia vivamente opuesta a la socrática y parece como si los colaboradores de Aristóteles hubieran necesitado de un estímulo ocasional para evitar flaquear en sus arduas y, en ocasiones, monótonas tareas. Un estímulo semejante se ofrece, por ejemplo, en un famoso pasaje de la obra *Sobre las partes de los animales* (645a5-17):

---

[53] El significado de *exotérico*, tal y como se aplica a los escritos, precisa de una breve consideración aparte. *Vid.* las págs. 63-65, *infra.*

[54] Se han conservado dos tratados de Teofrasto sobre las plantas, pero Aristóteles en persona escribió también uno. *Vid.* las referencias a ello en Bonitz, *Index*, 104b38-44. Sobre Menón *vid.* Zeller 2, 2, pág. 897 n. 2.

[55] Los fragmentos de las *Constituciones* están en Rose, *Arist. Fragm.*, III, págs. 258-367. *Vid.* también Jaeger, *Aristotle*, pág. 327 (especialmente respecto de la cronología de *Ath. Resp.*, *ib.* n. 1) y Düring, *Arist.*, págs. 476 y sig. Ediciones y traducciones de *Ath. Resp.* incluyen el texto de Kenyon en la colección Oxford (1920 y reimpresiones), Mathieu y Haussoullier en la colección Budé (2.ª ed., 1941), Tovar (con traducción española, Madrid, 1948), Von Fritz y Kapp (Nueva York, 1950), y Oppermann (Teubner, 1928). No se hace mención de la colección en la *Política*, pero sí en dos ocasiones en la *Ética Nicomáquea* (pág. 345, *infra*).

> Queda por tratar de la naturaleza de los seres vivos, sin omitir nada (en la medida de lo posible), ya sea de importancia superior o inferior. Porque incluso en el caso de los seres cuya composición es desagradable para el sentido, la Naturaleza, que los formó, proporciona, sin embargo, un placer extraordinario a todo el que está dotado de una disposición filosófica, capaz de comprender las causas. Nosotros nos deleitamos al mirar las representaciones de estas cosas, porque observamos, al mismo tiempo, el arte del pintor o escultor que las creó [56], y sería extraño e irracional que la contemplación de las obras mismas de la Naturaleza no proporcionara una satisfacción aún mayor, cuando podemos comprender sus causas. En consecuencia, la consideración de las formas inferiores de la vida no debe excitar una repugnancia infantil. En todas las cosas naturales hay algo que mueve a maravilla.

¡Qué largo camino hemos recorrido desde el Sócrates del *Fedón,* que se apartaba con desesperación del mundo natural para buscar la verdad en los *lógoi!* Ahora bien, ¿no puede el mismo Platón, intencionadamente o no, haber sembrado la semilla que florece aquí en la mente de Aristóteles constituida de un modo diferente? En una fase posterior había insistido también *(Sof.* 227b) en que ninguna consideración de valía o dignidad debería invadir la esfera de la clasificación científica. En cuanto especies del arte genérico de la caza, la estrategia y el espulgo se hallan al mismo nivel. La única diferencia es que el general (un cazador de hombres) es más vanidoso.

Esta anticipación del saber y la ciencia de Alejandría, como lo interpretó Jaeger, él pensó que constituía toda la obra original de Aristóteles de este último período. Burnet, no obstante, poco después de la aparición del libro de Jaeger, mantuvo que esto no era la verdad plena: existían pruebas de que Aristóteles estaba considerando una revisión de la totalidad de su sistema cuando sobrevino su temprana muerte y un estudio más atento de su pensamiento en estos años podría revelar una concepción de la filosofía no tan alejada de la de Platón, después de todo. Sobre el segundo punto, la investigación posterior ha tendido a dar validez a su concepción provisional y ella probablemente quedará reflejada en este libro.

El período final de actividad en Atenas duró doce años. Seguro de que sus amigos eran el poder rector en Grecia y con el conquistador de Asia apoyando y financiando su obra científica [57], Aristóteles debe haberlo consi-

[56] Uno se acuerda de algunos de los grabados de Durero. Una formulación semejante se halla en una obra muy diferente, la *Poética. Vid.* 1448b10-12.

[57] Si esto entra dentro de los límites de la «leyenda aristotélica», que así sea. Para Jaeger *(Aristotle,* pág. 330) la *Historia Animalium* no se concebiría sin un conocimiento de los descubrimientos que llevó a cabo la expedición de Alejandro respecto de los hábitos de los elefantes y otros animales desconocidos en Grecia. (Habría que advertir, no obstante, que en la *HA* Aristóteles hizo un uso crítico de autoridades escritas. Menciona tres veces a Ctesias como su fuente de información sobre la India y su fauna.) Eliano y Ateneo mencionan el apoyo

derado un tiempo feliz, puesto que se ocupaba del trabajo diario de la escuela, empleando las mañanas en la compañía de discípulos alentadores y colegas más jóvenes como Teofrasto, Eudemo, Menón, Aristoxeno y Dicearco y conversando, por las tardes, ante la audiencia de jóvenes ávidos de aprender los secretos del éxito político. La frustración súbita de su seguridad y el acontecimiento, que conmovió al mundo, que la causó, debe haber sido lo más terrible que pueda uno imaginar. Cuando, en el verano del 323, las noticias de la muerte de Alejandro llegaron a Atenas, muchos se negaban a creerlo. Tenía treinta y dos años. Luego, en septiembre, testigos presenciales llegaron a la ciudad y ya no fue posible duda alguna. La Asamblea determinó la guerra inmediata con Antípatro y la liberación de las ciudades griegas de sus guarniciones. No era culpa suya que, en un momento semejante, sus amigos tuvieran que arreglárselas por sí mismos y pronto se halló una excusa para acosar a Aristóteles. Se formuló en contra suya una acusación de irreligiosidad *(asébeia,* la vieja acusación contra los filósofos), instigada con la mayor probabilidad por un alto cargo religioso, el hierofante Eurimedonte, y su pretexto fue su relación con el promacedonio Hermias. De modo que el celo religioso halló el hábil refuerzo de la animosidad política. ¿No había escrito Aristóteles un poema en honor de Hermias y no había adoptado la forma de un himno o un peán? Aristóteles era culpable, por tanto, de escribir un himno a un mortal, como si fuera un dios y, como

---

financiero de Filipo y Alejandro, y Plinio habla de especialistas puestos por Alejandro a disposición de Aristóteles —expertos en caza, pesca, capturas de pájaros, pastores, mantenedores de viveros y acuarios, colmenas y pajareras—. La exageración (Ateneo menciona «rumores de 800 talentos», Plinio «miles de hombres») no significa necesariamente falsedad total. Düring ha observado *(AABT,* pág. 288) que, en varios lugares de *HA,* menciona tipos de informantes notablemente similares a los de la lista de Plinio: pescadores, cazadores, pastores, apresapájaros, apicultores. Esto es interesante, pero podría entenderse de ambos modos, o de ninguno de los dos. *Vid.* tambien Düring, *Arist.,* págs. 522 y sig., sobre el uso por parte de Aristóteles de la información oral o escrita como edición a la observación personal.

Düring *(Arist.,* pág. 523) rechaza la historia de Plinio como invención helenística «naturalmente». Es de temer que, tanto él como Jaeger, se hayan visto influenciados por sus opiniones preconcebidas sobre la cronología de las investigaciones zoológicas de Aristóteles. Puesto que sus escritos relevante incluyen topónimos lesbios, anatolios y macedonios, Düring supone que prácticamente *toda* su obra en este campo se llevó a cabo antes de su regreso a Atenas *(AABT,* pág. 289, *Arist.,* pág. 253: las observaciones de D'Arcy Thompson lo estimularían en esta opinión, págs. 43-44, *supra).* Jaeger, por otra parte, acepta el interés de Alejandro como prueba de su tesis general de que la obra científica detallada de Aristóteles, «el punto de su mayor distanciamiento de la filosofía de Platón», perteneció a los últimos años de su vida. Es evidente, sin embargo, que ni uno ni otro argumento prueban que la obra zoológica de Aristóteles pertenezca *exclusivamente* a un período u otro. Allan *(Phil. of A.,* pág. 99) sólo puede objetar que, aunque es cierto que Alejandro estuvo de acuerdo en proporcionar al Liceo información sobre los animales del territorio recientemente conquistado, «difícilmente habría habido tiempo para que su oferta diera fruto». ¿Entre el 334 y el 323?

añadieron por mor de verosimilitud artística, de cantarlo todos los días a la comida. Por fortuna poseemos el poema en cuestión y podemos juzgar la justicia de llamarlo un himno a Hermias cuando está dirigido a *Areté*, entre cuyos servidores se cita a Hermias, junto con Aquiles y Ayante y otros héroes de la Antigüedad. Existía también una historia, que puede haber formado parte de la acusación legal, según la cual, después de morir su esposa Pitias, Aristóteles la ofreció un sacrificio «del mismo modo que los atenienses lo ofrecían a Deméter» [58].

No sólo Atenas, sino la totalidad de Grecia, se había sublevado contra Antípatro, y Aristóteles tuvo que someterse a otras mezquinas indignidades que deben haber contribuido a amargar su último año en el exilio. El clero délfico había erigido con anterioridad una estela en Delfos decretando honores a Aristóteles y Calístenes en consideración a sus servicios por haber compilado un registro de todos los vencedores píticos y de los organizadores de los juegos. Se trataba de un servicio cuyo valor difícilmente podrían alterar los acontecimientos políticos, no obstante, cuando, unos cinco meses después de la muerte de Alejandro, Fócide se alió con Atenas en la oposición a Antípatro, los délficos no estuvieron a la altura anulando los honores que constituían su recompensa. Hay una nota de resignación enojosa en la carta que escribió a Antípatro sobre el asunto: «Respecto de los honores que se me confirieron en Delfos, de los que he sido privado, ahora he llegado a una situación en la que no me preocupan en gran manera y, no obstante, no puedo decir que no me preocupan en absoluto» [59]. Bajo la presión de la ignominia de la acusación de *asébeia* Aristóteles dio el paso decisivo y abandonó Atenas. Se retiró a Calcis, en Eubea, donde había alguna propiedad que pertenecía a su familia por la parte materna. Ahora le acompañaba Herpilis, una mujer libre con la que había estado viviendo después de la muerte de Pitias. Ella permaneció con él hasta su muerte y probablemente fue la madre de su hijo Nicómaco [60]. En su testamento determina

[58] *Vid.* D. L., V 6, y Hermipo, *ap.* Ath. 15, 696a-b *(AABT,* pág. 278). La persona que habla en Ateneo sostiene que el poema no es en modo alguno un peán, sino del tipo *akólion.* La historia sobre Pitias se atribuye al pitagórico Licón, probablemente un contemporáneo más joven que Aristóteles. *Vid.* Eusebio (Aristocles) y Teodoreto, en *AABT,* págs. 374 y 381. Wormell hace una descripción y comentario de toda la cuestión en *YCS,* 1935, págs. 83-87.

[59] La estela *(SIG*[3], pág. 275) se descubrió durante las excavaciones de Delfos, en 1895; texto y comentario en *AABT,* pág. 339. Incluso Düring, a quien nadie llamaría un especialista crédulo, piensa que la carta «podría ser genuina» y, caso de ser una ficción, es «una ficción realmente muy inteligente».

[60] Con permiso de Düring, *AABT,* pág. 266. Aristocles *(ap.* Eus. 15, 2, *AABT,* pág. 376) dice que se casó con ella legalmente, pero esto es objeto de controversia —uno de estos debates académicos en los que a duras penas parece que merezca la pena entrar—. Una discusión exhaustiva de la relación entre Aristóteles, Herpilis y Nicómaco puede verse en Mulvany, *CQ,* 1926, págs. 157-60, y en los comentarios de Düring, *AABT,* págs. 269 y sig.

con detalle lo relativo a su futuro y les testimonia su afecto leal. No había vivido en Calcis más de un año cuando murió en el 322, a los sesenta y tres años de edad.

NOTA ADICIONAL: ARISTÓTELES Y LAS MATEMÁTICAS

Sobre las aptitudes matemáticas de Aristóteles se han sostenido opiniones diametralmente opuestas. Para Burnet, «No fue un matemático como Platón». «No hay pruebas de que fuera capaz de apreciar el punto de vista estrictamente matemático». Rechazó la teoría de las Formas «porque era demasiado poco matemático para comprenderlo plenamente» (!) y sus propias teorías astronómicas y físicas «nunca las podría haber mantenido seriamente nadie que tuviera algún conocimiento de las matemáticas de su época». La opinión de Field era similar. Ross, por otra parte, procuró razones para pensar «que tenía una manera de ver las cosas más matemática de lo que se le suele conceder». Cita sus discusiones de los presupuestos de las ciencias y el problema de la continuidad en el libro sexto de la *Física* y, en tercer lugar, *Met.* 1051a21-33, «en donde anticipa la doctrina de Kant de que la construcción del número es el secreto del descubrimiento geométrico». Ross concluye: «No llevó a cabo descubrimientos originales, pero pocos pensadores han contribuido tanto a la teoría filosófica de la naturaleza de las matemáticas». El veredicto de Sir Thomas Heath, quien, como historiador de la matemática griega y escritor de *Mathematics in Aristotle* (1949), tenía mayor derecho a hablar que la mayoría, fue tibio: «No fue evidentemente un matemático de profesión, pero estaba al día en los conocimientos de su época en lo concerniente a las matemáticas elementales, y la historia de las matemáticas puede espigar en sus tratados indicaciones valiosas respecto al contenido de los libros de texto usados inmediatamente antes de la época de Euclides». La opinión más reciente ha tendido, por lo general, a volverse en favor de Aristóteles. J. Barnes, por ejemplo, en 1969, escribe sobre «la vieja calumnia» de que Aristóteles no fue un matemático y, según Düring, las construcciones geométricas con las que explicó los fenómenos ópticos del cielo, en *Meteor.* III, 3, evidencian su «dominio soberano» de las matemáticas de la época [61].

No obstante, la aptitud matemática de Aristóteles no es una cuestión tan interesante como sus opiniones sobre el lugar propio de las matemáticas en el ámbito global de la ciencia y la filosofía. Düring, en un resumen sensato, destaca los dos puntos esenciales: que Aristóteles fue competente desde el punto de vista matemático

---

[61] Referencias a esta cuestión puede verse en Burnet, *Br. Ac. Lecture,* 1924, págs. 12 y 8, y *Platonism,* págs. 61 y 62; Field, *P.'s C.,* pág. 203; Ross, *Phys.,* pág. 70, y *Analytic,* pág. 59; Heath, *Maths in A.,* pág. 1; J. Barnes, *Phron.,* 1969, págs. 127 y sig.; Düring, *Arist.,* pág. 393. K. Berka («Aristoteles und die axiomatische Methode», *Das Altertum,* 1963) impugna la opinión de que Aristóteles no tuvo un gran conocimiento de las matemáticas y de que el método axiomático se debe a Euclides.

y que, al mismo tiempo, rechazó toda explicación de los procesos naturales que tuviese una base matemática. Desaprobó la influencia que habían obtenido los principios matemáticos por encima de las conclusiones de la filosofía en general. Él mismo era un estudiante de la naturaleza de primera mano, un *physicus*, que buscaba las causas y las explicaciones mediante la observación de los objetos naturales, tanto animados como inanimados y, mientras que la tendencia dominante entre sus conocidos era considerar los objetos de las matemáticas —los números, los puntos, las líneas, los planos, los sólidos— como los elementos últimos o primeros principios del mundo natural, él sólo podía suponer que, como los pitagóricos *(Met.* 1090a32, pág. 16, *supra)*, sus colegas estaban pensando en un mundo diferente, no en el que conocemos. La aritmética (o, mejor dicho, la teoría del número) y la geometría «no trataban de las realidades» *(Met.* 1073b6-8). Esta irrupción ilegítima de las matemáticas en la ciencia natural no le impidió realmente aplicar su propio talento matemático a cuestiones de método y a la estructura lógica de las ciencias que requieren la demostración, como han señalado muchos respecto del libro primero de los *Analíticos Segundos*. Leibniz observó que Aristóteles fue el primero que pensó matemáticamente en campos fuera de lo estrictamente matemático, y Ross, Owen y Barnes han hecho la misma observación en el mismo contexto de *An. Post.* I [62]. Podría repararse también en la naturalidad con que brota en su mente la ejemplificación matemática, incluso cuando está hablando de los principios de la teoría ética *(EN* 1151a15-19), a la que explícitamente niega el nombre de ciencia exacta. Con todo, las matemáticas no hallaban lugar en las ciencias fundamentalmente empíricas y clasificadoras que principalmente le interesaban, los campos de la historia natural y en especial la biología, que tanto se esforzó en promocionar como disciplinas científicas y que constituyen el título fundamental de su fama como científico. Este hecho no se debía a que fuera incapaz de comprender las matemáticas. Es divertido hallarlo condenando la construcción geométrica de la materia que lleva a cabo Platón en el *Timeo*, no sólo por su inutilidad para la filosofía natural (que se ocupa de los hecho «conforme de un modo continuo y correcto se presentan a través de los sentidos» y no puede tolerar un concepto como el de triángulos suspendidos en el espacio), sino también como contraria a los principios de las matemáticas. La teoría, objeta, exige la existencia de magnitudes indivisibles, que las matemáticas, «la ciencia más exacta», no permite [63].

Para él, sin embargo, los signos característicos de la naturaleza eran el movimiento y el cambio, y a estos temas las abstracciones estáticas del matemático no tenían nada que aportar [64]. «No hay que exigir exactitud matemática en todas las cosas,

[62] Düring, *Arist.*, pág. 269; Ross, *Analytic*, pág. 59; Owen, *Proc. Brit. Ac.*, 1965, pág. 140; Barnes, *Phron.*, 1969, págs. 127 y sig. (reimpresión revisada en *Articles on Aristotle*, págs. 69 y sig.).

[63] *De caelo* III cap. 7, esp. 306a26 y sigs. Puede que la objeción sea exagerada, pero se debe a una mala interpretación de Platón, no a ignorancia de las matemáticas. *Vid.* ed. Loeb, pág. 317 n. *(b)*.

[64] Sobre la concepción aristotélica de las matemáticas y su objeto *vid.* las págs. 145 y sig., *infra*. En vista del triunfo de la moderna física matemática, muchos pueden sentirse inclinados a estar de acuerdo con Solmsen en que «El historiador de la ciencia puede considerar

sino sólo en las que no tienen materia. El método, por ello, no es el de la ciencia natural, porque toda la naturaleza, pienso, tiene materia»[65]. «En el campo de lo que es inmóvil no puede existir esta clase de causa [*sc.* la eficiente-final], razón por la que en las matemáticas nada se demuestra por medio de ella». Aristóteles tenía mucho en común con el siglo XIX. Habría estado de acuerdo con las críticas que J. S. Mill había vertido sobre su padre, en el sentido de que, «aunque acertaba al adoptar un método deductivo, había elegido uno equivocado, habiendo tomado como tipo de deducción, no el proceso apropiado, el de las ramas deductivas de la filosofía natural, sino el inadecuado de la geometría pura, que, no siendo en modo alguno una ciencia de la causación, no requiere o admite suma alguna de los efectos» *(World's Classics* ed., pág. 136). Lo que estimulaba a Aristóteles, al contrario que a Sócrates, era la actividad dirigida al fin de un árbol en crecimiento. En *EN* (1142a7 y sig.), llega a decir que un niño puede convertirse en un matemático, pero no en un hombre sabio o en un científico de la naturaleza. Al mismo tiempo, era plenamente sensible a la atracción estética de los elementos de orden, simetría y límite, que, siguiendo a Platón, consideraba como las formas fundamentales de la belleza, que las ciencias matemáticas evidencian del modo más conspicuo. La belleza no es lo mismo que el bien y puede observarse tanto en lo inmóvil como en lo que se mueve[66].

---

con razón un 'paso fatal' la decisión de separar la física de las matemáticas», aunque no puede censurarse sólo a Aristóteles por el lapso de 2.000 años antes de que la ruptura se remediara. Los estudiosos de la situación actual, por otra parte, pueden preferir aceptar el juicio de Alian de que la distinción aristotélica entre los procedimientos de las matemáticas y la física «fue probablemente necesaria en vista de algunas de las fantasías de los pitagóricos y los platónicos». (Solmsen, *ASPW*, pág. 261, y cf. *Symp. Ar.* I, pág. 225; Allan, *Phil. of A.*, pág. 154.)

[65] *Met.* 995a14-17. Cf. 996a27-30.

[66] *Met.* 1078a31 y sigs. Cf. vol. V, pág. 241 n. 80, y Platón, *Fil.* 64e, *Tim.* 87c, *Rep.* 531c: el estudio de cuáles números son concordantes y cuáles no —en abstracto, sin relacionarlo con la música audible— es «útil en la búsqueda de lo que es bello y bueno, pero inútil cuando se lleva a cabo por cualquier otro motivo». La distinción entre τὸ ἀγαθὸν y τὸ καλόν es un toque puramente aristotélico.

III

LO ESCRITO QUEDA

INTRODUCCIÓN: LAS OBRAS CONSERVADAS

Plutarco relata un intercambio de cartas entre Alejandro y Aristóteles. Concedásenos leerlas en la atractiva, aunque un tanto extensa, traducción de North [1].

> Se piensa también que Alejandro no sólo aprendió de Aristóteles filosofía moral y humanidad, sino que le escuchó también otra doctrina más secreta, ardua y grave, que los alumnos de Aristóteles llaman con propiedad Acroamata o Epoptica, con el significado de cosas especulativas, que requerían la enseñanza del maestro para comprenderlas, o que se ocultan al conocimiento común: las ciencias que ellos no solían enseñar. Alejandro, habiendo pasado a Asia y oyendo que Aristóteles había publicado ciertos libros de esa materia, para honra de la filosofía, le escribió una carta, demasiado franca quizá, y de este tenor, «Alejandro saluda a Aristóteles. No has hecho bien en publicar las ciencias acroamáticas. Porque ¿en qué superaremos a los demás si se hacen

[1] Plut., *Alex.* 7 *(AABT,* pág. 284), trad. de North. Las cartas las cita también Aulo Gelio después del pasaje de las págs. 54 y sig., *supra.* Dice que proceden del «libro de Andrónico», el primer editor de Aristóteles (pág. 74, *infra).* «Probablemente falsificadas por Andrónico», dice Düring sin más y, en otro lugar, «obviamente ficticias» *(AABT,* págs. 286 y 432; sobre su justificación del hecho de imputar esta conducta a un discípulo, admitamos que de un modo consciente, a quien debemos prácticamente todo lo que poseemos de Aristóteles, *vid.* la pág. 434). En Gelio, las palabras «porque sólo son inteligibles a quienes nos han oído» se incluyen en la carta de Aristóteles. El comentario final de Plutarco se traduce con más precisión de este modo: «Porque en verdad su tratado sobre metafísica no es útil para quien podría enseñar o aprender la ciencia, sino que está escrito como un recordatorio para los ya entrenados» (Perrin, citado en *AABT,* pág. 429). Düring *(AABT,* pág. 286) considera difícil creer que esta observación se basa en un conocimiento de la *Metafísica* de primera mano. Algunos estudiantes podrían no estar de acuerdo. Hobbes fue más lejos *(Leviathan,* cap. 46): «Evidentemente lo que aquí se halla escrito está para la mayoría tan alejado de la posibilidad de comprenderse y es tan repugnante para la razón natural que cualquiera que piense que hay algo que pueda comprenderse mediante ella debe considerarlo necesariamente sobrenatural».

comunes a todos las cosas que tú nos has enseñado en secreto? Quiero que comprendas que yo hubiera preferido superar a los demás en la excelencia del conocimiento que en la grandeza del poder. Adios». A lo que Aristóteles, para apaciguar su temperamento ambicioso, replicó que estos libros estaban publicados y sin publicar. A decir verdad, en todos sus tratados que él llamó μετὰ τὰ φυσικά [metafísica] no hay ninguna instrucción clara provechosa para hombre alguno, ni para aplicársela a él mismo, ni para que sea objeto de enseñanza por algún otro, excepto por Aristóteles en persona, o sus discípulos.

Sean genuinas o no, estas cartas llaman la atención sobre un hecho fuera de duda: dentro de las obras de Aristóteles había dos divisiones principales, las destinadas al uso interno de la escuela y no para la publicación y una serie de composiciones literarias destinadas a llegar a un público más amplio. Por una curiosa astucia del destino *(vid.* las págs. 72 sigs., *infra),* el grueso de los escritos aristotélicos que ha llegado hasta nosotros se compone de los tratados de la escuela y las obras no publicadas; no es necesario resaltar que Aristóteles reelaboraba constantemente este material, revisando, añadiendo o simplificando, en colaboración con sus colegas. Son evidentes signos internos de revisión e inserción y puede mencionarse justamente aquí que su obra ética existe en tres versiones, conocidas respectivamente como *Eudemia, Nicomáquea* y la *Gran Ética (Magna Moralia,* 'Ηθικὴ μεγάλη), o, como Düring las caracterizó en una ocasión, «una editada por Eudemo, otra edición posterior, que evidencia el estado de estos estudios a la muerte de Aristóteles, editada posiblemente por su hijo Nicómaco y, finalmente, la muy abreviada versión posterior llamada la 'Ηθικὴ μεγάλη» [2].

Las obras conservadas suelen recibir la denominación general de «los manuscritos de clase», pero parece que se dividen en dos tipos principales, con una tercera quizá de alcance e importancia menor. Juntas forman una recopilación única de la obra de Aristóteles como maestro e investigador [3]. En primer lugar se encuentran los manuscritos con los que daba clase a sus discípulos aventajados, o quizá, aunque de un modo ocasional, los apuntes tomados *por* un discípulo. Un escoliasta del libro *A* de la *Metafísica* dice

[2] *Transmission,* págs. 58 y sig. La cronología de *MM* es controvertida, pero la cuestión que nos ocupa es simplemente la existencia de estas tres versiones. El mismo Düring cambió su opinión, con la desaprobación de su recensor Solmsen *(Gnomon,* 39, págs. 657-72).

[3] Aludiré a ellas en el futuro con la denominación global de los «escritos de la escuela». No hay ninguna expresión ideal en nuestra lengua que lo indique (en inglés, *schoolwrittings;* alemán, *Lehrschriften,* y francés, *oeuvres scolaires).* «Esotéricas» podría ser el complemento natural a «exotéricas», pero *(a)* no aparece hasta Luciano y Galeno, y *(b)* se presta a confusión, al sugerir secreto deliberado. Evidentemente, eran sólo para los inteligentes y preparados. *Vid.* Aulio Gelio, en la pág. 54. Respecto de algunas indicaciones generales sobre que los apuntes de clase eran de Aristóteles en persona, *vid.* Jackson, en *J. Philol.,* 1920.

que solía pensarse que dicho libro había sido redactado por un discípulo llamado Pasicles, sobrino de Eudemo, pero Alejandro lo consideró de Aristóteles. Ross sugirió que este fragmento del libro podría componerse de los apuntes que tomó Pasicles de las clases de Aristóteles. Este ejemplo suscita la cuestión vital de la genuinidad del corpus, sobre la que se ha realizado una investigación prolija y cuidadosa. Las opiniones extremas de Göhlke (*toda* la obra es de Aristóteles) y Zürcher (*nada* es de Aristóteles) no han sido objeto de una aceptación general, ni los recensores han apoyado el intento más reciente de Grayeff de demostrar que Aristóteles escribió sólo las obras exotéricas y que el corpus completo es obra de la escuela, que abarca unos 250 años. Moraux ha criticado a los extremistas y podemos aceptar su opinión más moderada:

> El corpus aristotélico se presenta en sí al lector crítico como un todo bastante homogéneo en general. No obstante, determinadas partes del mismo parece que no son auténticas. En general puede decirse que los especialistas modernos están de acuerdo en considerar como auténticos un gran número de tratados; otros varios suelen tenerse por no aristotélicos de forma casi unánime; la duda sólo permanece de hecho respecto de unas pocas obras o partes de obras. Por ejemplo, la autenticidad de la *Magna Moralia*, la *Ética Eudemia* y el libro *K* de la *Metafísica* continúa siendo objeto de disputa.

Düring, después de discutir algunas curiosidades estilísticas de los manuscritos de clase, ofrece el siguiente resumen:

> La conclusión que podemos extraer es de una importancia extrema y no depende de la exactitud o inexactitud de nuestra explicación del añadido en un caso particular: los escritos conservados en el corpus, en primer lugar, tienen que haberse copiado de los manuscritos originales de Aristóteles por un editor que hizo todos los esfuerzos por conservarlo todo, incluso lo que estaba escrito al margen o en fichas separadas. Los añadidos no aristotélicos, respecto de la expresión o la forma, son muy raros. Todo el que esté familiarizado con los escritos aristotélicos debe confirmar que el editor llevó a cabo su obra con la máxima *pietas*[4].

No volveré a tratar de esta cuestión y el resto del volumen se basará en el consenso general, tanto de los tiempos antiguos como los modernos, sobre el hecho de que, en el corpus conservado, poseemos lo que sin ninguna duda debe llamarse las obras genuinamente «acroamáticas» de Aristóteles.

[4] Referencias: Ross, *Metaph.* I, pág. 213 (respecto de Pasicles); Moraux, en *A. in der neu. Forsch.*, págs. 68 y sig., donde se hallarán las referencias a Göhlke, Zürcher y a sus críticos anteriores; F. Grayeff, *Aristotle and his School...*, 1974, y sus recensores Zekl (*AGPh*, 1976, págs. 64-70) y Evans (*JHS*, 1976, págs. 85 y sig.); P. Louis (*R. de Philol.*, 1976, págs. 297 y sigs.) es más favorable; Düring, *Arist.*, pág. 35 (todo el apartado dedicado a «the special character of A.'s works» [desde la pág. 12] es útil).

En ocasiones es difícil decir si estamos leyendo los apuntes de clase o extractos para uso de la investigación de Aristóteles o sus discípulos. Düring considera, por ejemplo (*Arist.*, págs. 291 y sigs.), que las notas que comprenden el libro séptimo de la *Física* son «más bien un extracto para uso propio que los manuscritos de una clase». Esto nos lleva a una segunda clase de escritos de escuela, de la que tenemos algunos ejemplos, consistente en colecciones de materiales concretos sobre temas diversos que servían de base firme para tratados o cursos sistemáticos en ciencias teóricas y prácticas. Tales eran las compilaciones de leyes y constituciones políticas [5], de las que el mismo Aristóteles dice que serán útiles para quienes son ya capaces de juzgar cuestiones de valor y pertinencia relativos; examinarlas careciendo de tales capacidades no procurará de suyo el buen juicio. Su tarea específica consistirá en «descubrir en las constituciones reunidas el tipo de elementos que preservará o arruinará una sociedad y la razón por la que unas están bien gobernadas y otras mal». Algo semejante también era la antología de manuales, o *téchnai*, de retórica, de Tisias en adelante, combinada con un comentario sobre ellos del mismo Aristóteles, que Cicerón declaró que era de una utilidad mayor que los manuales mismos (*De inv.* II, 2, 6, Ross, *Fragmenta*, I). El ejemplo mejor conservado de una obra de este tipo se halla en un campo diferente, el de la biología. La *Historia de los Animales* es un filón de información fisiológica y anatómica sobre toda clase de bestias, peces y aves, sobre el que se basan las teorías expuestas en los tratados biológicos que poseemos, en relación con la reproducción, los movimientos y las partes corpóreas de los animales. En una obra de esta naturaleza es lógico que la autoría sea difícil de determinar con seguridad, pero la crítica especializada presentaría pruebas de que, al menos los libros I-VI y parte del VIII, los escribió Aristóteles y de que el VII, el IX y el X son posteriores [6].

Éstas son las divisiones principales, pero hay una tercera, representada para nosotros por los *Problemata*. Aunque la colección existente es postaristotélica [7], se sabe que Aristóteles en persona reunió series semejantes de

---

[5] Τῶν νόμων καὶ πολιτειῶν αἱ συναγωγαί, *EN* 1181b7 y sigs. Ahora perdidas, excepto la *Constitución de Atenas* (*vid.* pág. 55 con n. 55, *supra*, y las págs. 345 y sig., *infra*). Seguían un orden alfabético (Moraux, *Listes*, págs. 115 y sig.). Teofrasto puede haber sido el responsable de las leyes (*vid.* Cicerón, *Fin.* V, 4, 11) y los discípulos deben haber ayudado en las 158 constituciones. Según Cicerón (*Ad Att.* II, 2), Dicearco escribió sobre las de Atenas, Corinto y Pelene.

[6] Más detalles pueden verse en Peck, ed. Loeb, págs. LIII-LVIII; Düring, *Arist.*, págs. 506-509, y *RE*, Suppl. XI, cols. 259 y 314. Louis, en la ed. Budé, se sale de la norma al afirmar que sólo el libro IX es espurio.

[7] Düring, *Arist.*, pág. 296, aludiendo a la obra de H. Flashar, *Arist.: Problemata physica*, Berlín, 1962.

cuestiones bajo el mismo título de *Problemata*, y que lo que poseemos es una obra peripatética que sigue su práctica e incorpora sin duda algo de su material. Las cuestiones se ordenan por temas y a continuación viene una fórmula estereotipada que comienza por «Por qué...?» e introduce una respuesta o respuestas posibles con las palabras «Porque...». Parece como si Aristóteles continuara la práctica académica parodiada por Epícrates. A los discípulos de Platón se les plantea una pregunta de taxonomía biológica y, después de un pequeño espacio de tiempo para pensar, cada uno tiene que expresar su opinión por turno. El detalle es cómico, pero la práctica debe haber sido real y originaría de una forma natural colecciones escritas de preguntas sobre temas variados, de las que los *Problemata* atribuidos a Aristóteles sería el único ejemplo conservado [8].

LAS COMPOSICIONES LITERARIAS PERDIDAS

Tales son los contenidos del corpus aristotélico que poseemos, pero Aristóteles no estaba menos preocupado que Platón por promulgar sus pensamientos de una forma más amplia mediante una serie de obras pensadas para un público lector. Como Bernays señaló hace más de un siglo *(Dialoge,* I), no hay ningún escritor, del que poseamos una obra de volumen comparable, que se nos revele de un modo tan unilateral como Aristóteles. Imponentes como son, los dos volúmenes en cuarto de la edición de Berlín no nos presentan a un autor, en el sentido estricto de quien escribe para el disfrute o la instrucción de un público educado, general o restringido, y tiene en consideración las necesidades de sus lectores. Observamos más bien a un pensador que escribe exclusivamente para sí mismo, sin pensar en un lector. Con todo, el mismo Aristóteles menciona obras «publicadas» [9] y obras «populares» («exotéricas»), las segundas, en dos lugares, como categóricamente suyas.

> *Pol.* 1278b30. Es fácil distinguir las formas reconocidas de gobierno: realmente [10] las hemos clasificado con frecuencia en los *lógoi* exotéricos. *EE* 1218b34. Hay bienes externos y bienes del alma ... una distinción que hemos expresado también en los *lógoi* exotéricos [11].

---

[8] Sobre Epícrates, fr. 11 [Kock], *vid.* el vol. IV, págs. 32-33, y el vol. V, pág. 482.

[9] Una sola vez, en *Poet.* 1454b17 εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις. Sobre el significado de «publicadas» en el siglo IV a. C. cf. *AABT*, págs. 441 y sig.

[10] La traducción de Diels de καὶ γάρ por «weil», de la que hace depender su argumento *(Exot. Reden,* pág. 10) es un error.

[11] Los autores modernos gustan también de referirse a los mismos en plural. Todos los pasajes aristotélicos que mencionan ἐξωτεροκοὶ λόγοι se hallan en la *Metaph.* de Ross, II, pág. 409. En tiempos modernos, Bernays (1863) llevó a cabo el primer intento serio de

Con anterioridad, en la *EE* (1217b22), contrapone las obras «exotéricas» con las que se ajustan a las reglas de la filosofía [12], diciendo que en ambas clases ha refutado la idea de que existe una Forma del Bien. Esto apoya la observación de Plutarco de que él combatió la teoría de las Formas en sus tratados físicos y «mediante los diálogos exotéricos» [13]. Si la frase en estas páginas alude, como debe hacerlo, a obras propias, es natural que aluda también en otros lugares en que no aparece ningún verbo en primera persona, por ejemplo, *EN* 1101a26: «Se ha hablado bastante de ello en los *lógoi* exotéricos y debemos hacer uso de ellos» *(sc.* respecto de la división del alma en una parte racional y otra irracional, del mismo modo que *Pol.* 1323a21-24). En otros lugares donde aparece la frase su referencia es quizá menos segura [14], pero para nuestros propósitos es suficiente saber que el

---

establecer que ἐξωτερικοὶ λόγοι se refieren a las obras de Aristóteles en persona. En general, no encontró una acogida favorable y, en Inglaterra, Grant, en su *Ethics* I, *App.* B, págs. 398-409, ofreció un rechazo ponderado de la mayoría de las afirmaciones de Bernays. Hoy el péndulo ha oscilado de nuevo hacia la creencia de que, en algunos pasajes al menos, Aristóteles está aludiendo a sus propias obras publicadas. Jaeger las consideró todas así *(Aristotle,* págs. 247-58), Ross sólo algunas *(Metaph.* II, págs. 409 y sig.). Cf. también *Cael.,* 279a30, τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, donde la referencia es al *De phil.* *(Vid.* Simpl., *ad. loc.,* 228, 30 y sigs. [Heib].)

[12] Κατὰ φιλοσορίαν, es decir, conforme al método científico. Cf. las descripciones de los *lógoi* «exotéricos» («obras», o, alternativamente, los argumentos contenidos en ellas) por parte de Filópono y Simplicio: «no pretendían demostrar nada, ni iban dirigidas a sus discípulos genuinos, sino al público y se apoyaban en premisas [meramente] persuasivas»; «exotéricas» significa «públicas, que basan las conclusiones en opiniones generalmente aceptadas, que no buscan una demostración y no adecuadas para una intrucción seria (ἀκροαματικά)». Filópono, *in Phys.* 705, 22, Simpl., 695, 34; los textos en Ross, *Phys.,* pág. 595.

[13] Διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, *adv. Col.* 1115c *(AABT,* pág. 323). Esto debilita la opinión de Ross *(Metaph.* II, pág. 409) de que, en *Fís.* 217b30, λόγοι significa, «como evidencia la preposición διά, no libros, sino argumentos. Una palabra tan versátil como λόγος podría utilizarla Aristóteles en ambos sentidos.

[14] Algunos han pensado que la palabra «exotérica» no siempre se refiere, o incluso nunca, a los propios escritos aristotélicos. Un ejemplo sería *Fís.* 217b30, basándose en el cual las observaciones de Diels, en las págs. 15 y sigs., tienen alguna fuerza. Bernays (1863) y Diels, en su intento de refutarlo *(Exot. Reden,* 1883), muestran que la controversia sobre este punto era ya muy fuerte mucho antes de su época. En los años recientes, Düring *(Arist.,* pág. 556) piensa que dicha palabra alude en ocasiones, pero no siempre, a los escritos de Aristóteles. Dirlmeier, en *Symp. Ar.* IV, propuso que, con el sentido de ἐκτὸς τῆς φιλοσοφίας, aludía a manuales lógicos del tipo representado por las pseudoplatónicas Ὅροι (un lugar sorprendente donde puede hallarse una refutación de la teoría de las Formas). Gaiser no dice por qué motivos piensa que el término se presta a una mala interpretación y debería eludirse, ni por qué «probablemente no se refiere a sus obras literarias» *(P.'s ungeschr. Lehre*², 1968, pág. 506 n. 2; *Idee u. Zahl,* pág. 36 n. 15). Hace muchos años, Thurot (muerto en 1882; *vid.* Diels, *Exot. Reden,* pág. 6) sostuvo que la expresión ἐξωτερικοὶ λόγοι significaba todo argumento mantenido διαλεκτικῶς o πρὸς δόξαν (o, añadió, λογικῶς, pero eso significa algo diferente: *vid.* la pág. 210, *infra).* Las referencias a otros especialistas se hallan en Ross, *Metaph.* II, pág. 408.

mismo Aristóteles distingue de ese modo entre sus clases o libros de apuntes y otras obras propias pensadas para un público más amplio pero ahora perdidas. Cicerón habla también del uso aristotélico de *prooemia* «en los libros que él llama 'exotéricos'» (da la palabra en su forma griega) y en otro lugar observa, hablando de las obras de Aristóteles y Teofrasto, que sobre la cuestión del sumo bien hay dos clases de libro, «una en un estilo popular, que llamaba 'exotérico', y la otra más técnica, que nos dejaron en forma de un libro de notas» [15].

Las obras publicadas son objeto de mención, cita o paráfrasis frecuente por parte de los escritores griegos y romanos posteriores, de manera que, además de conocer sus títulos, poseemos una buena cantidad de información sobre su contenido y estilo [16]. Esto sugiere que gran parte de la actividad literaria de Aristóteles perteneció a sus años de juventud, mientras que después se puso el énfasis en la enseñanza esotérica. Muchas de estas obras eran diálogos y da la impresión de que en ellos Aristóteles estaba intentando continuar la obra de Platón en sus diálogos, del mismo modo que Platón había continuado la obra de su propio maestro Sócrates. Esta comparación no nos compromete en sí a opinión alguna sobre la posición filosófica de sus propios diálogos. Un pensador vigoroso e independiente como Aristóteles puede respetar los logros de su maestro y hacer de ellos el punto de partida de sus investigaciones, sin renunciar a la creencia de que, en sus propias manos, la filosofía está destinada al desarrollo. Él mismo puede confiar en ver con mayor claridad, después de una elaboración más detenida, todas las implicaciones de los argumentos anteriores, desechar los métodos anticuados y desarrollar lo que es de validez permanente. Esto es lo que Platón hizo en relación con Sócrates y con una fe tal en que hacía lo adecuado que no dudó en poner en boca de su maestro sus propias concepciones más desarrolladas.

Este esquema era accesible para Platón dado que la enseñanza de Sócrates había sido completamente oral. No estaba a disposición de Aristóteles en cuanto que la mente de Platón deja a todo el mundo abierta la posibilidad de indagar en los diálogos. Pero había otros modos de mostrar que

[15] «In commentariis», una palabra de aplicación amplia, usada referida a notas, informes, comentarios o tratados. Los pasajes son *Ad Att.* IV, 16, 2, *Fin.* V, 5, 12 *(AABT,* págs. 426 y 427). Las obras exotéricas las menciona también Estrabón, contemporáneo de Cicerón más joven (pág. 73, *infra).*

[16] El artículo de Wilpert «The Fragments of A.'s Lost Writings», en *Symp. Ar.* I, es de gran importancia para la historia de las ediciones de los fragmentos y en lo relativo al bosquejo de las exigencias de una nueva. Proporciona detalles exhaustivos de las ediciones de Rose, Walzer y Ross. El destino de los escritos aristotélicos ha experimentado algunas vicisitudes curiosas. La supervivencia de todas las obras que poseemos pendió una vez del hilo más fino *(vid.* págs. 72-78, *infra)* y los fragmentos de las obras perdidas los reunió diligentemente un especialista (V. Rose) que estaba firmemente convencido de que todos eran apócrifos.

deseaba que se le comprendiera como quien revisa y pone al día la obra de su maestro sobre los mismos temas. Uno de ellos era elegir los mismos títulos para sus diálogos: poseemos una información sobre un *Banquete, Político, Sofista* y *Menexeno* aristotélicos. No es necesario suponer que eran meras imitaciones descoloridas, más de lo que lo eran las meras copias platónicas de la conversación de Sócrates. Serían más bien explicaciones o expansiones de las obras platónicas, que prentendían ponerlas de acuerdo con el pensamiento más reciente. En una nueva generación vuelven a examinarse los problemas perennes y los conceptos fundamentales de una filosofía como la platónica —el carácter natural de la ley, pongamos por caso, o la inmortalidad del alma— precisan defensa contra las objeciones nuevas que su autor nunca había tenido que afrontar. Aristóteles muestra también de otras formas que estaba pensando en algo semejante al escribir los diálogos. En uno de ellos el interlocutor principal era un campesino corintio, el cual, al leer el *Gorgias,* se embargó de tal entusiasmo que abandonó de inmediato su campo y sus viñas y sometió su alma a Platón [17]. El *Eudemo* se escribió en memoria de un discípulo de la Academia muerto en combate y alguno de sus argumentos en defensa de la inmortalidad del alma sigue las líneas del *Fedón.*

En lo que se refiere a la forma, algunos de los diálogos, al menos, no se parecían a los platónicos, pero seguían un modelo introducido por Aristóteles y conocido por las imitaciones declaradas de Cicerón. En ellos cada interlocutor hacía una larga exposición, uno en contra del otro. La discusión se asemejaba a un debate formal, que se diferenciaba en esto no sólo de los primerós diálogos socráticos de Platón, sino también de los posteriores, como es el caso de *Timeo* y *Leyes,* en los que un interlocutor se mantiene por completo en el uso de la palabra, al que los demás se limitan a urgir aquí y allí con una pregunta o una palabra de asentimiento. En algunos, Aristóteles hablaba en primera persona y él mismo desempeñaba efectivamente la parte fundamental y hacía uso de *prooemia,* o formulaciones introductorias —dedicadas indudablemente a la exposición preliminar de las cuestiones que iban a tratarse [18]. Evidentemente revelaban ya el carácter mental sistemático de su autor y no parece que ejercieran el encanto de un diálogo socrático de Platón. Indudablemente tuvo la sensatez de no intentar emular esas obras irrepetibles del genio, sino que inventó, por el contrario, una forma más acorde con su propio temperamento menos imaginativo.

Los testimonio de Cicerón son:

[17] Fr. 64 [Rose]; Ross, *Fragmenta,* pág. 24. Sobre el título (¿Nerintos?) *vid.* Moraux, *Listes,* pág. 32.

[18] De acuerdo con su propia máxima: «Para quienes desean resolver los problemas es útil formular los problemas bien» *(Met. B,* 995a27).

Ad Att. XIII, 19, 4: Mis escritos recientes son del tipo aristotélico ['Αριστοτέλειον *morem habent*], en los que la conversación de los demás se conduce de tal manera que él mantiene la iniciativa en sus propias manos.

Ad Att. IV, 16, 2: Desde que empleo introducciones a cada libro, como hace Aristóteles en las obras que llama «exotéricas».

Ad fam. I, 9, 23: De modo que escribí los tres libros de mi discusión o diálogo el *Orador* al modo aristotélico [*Aristotelio more*], en la medida que yo deseaba al menos.

Ad Q. f. III, 5, 1 (como argumentación en favor de hablar en primera persona en un diálogo sobre política): Finalmente, él [Salustio] alegó que Aristóteles, cuando escribe sobre el estado y sobre un hombre eminente, habla en primera persona [19].

Respecto del estilo de estas obras literarias poseemos abundancia de testimonios. El elogio ciceroniano del «áureo flujo del lenguaje» aristotélico *(Ac. pr.* 38, 119) es perfectamente conocido y en modo alguno es una frase aislada. He aquí algunos otros ejemplos de Cicerón:

Top. I, 3: No habría que desanimarse ante las obscuridades que se hallan en Aristóteles. Sus escritos se alaban por sí mismo, no sólo por su contenido, sino también «por su estilo increíblemente abundante y atractivo [20].

De or. I, 2, 49: Aristóteles, Teofrasto y Carneades fueron «elocuentes y de estilo atractivo y adornado».

Fin. V, 4, 11, referido a Aristóteles y Teofrasto: «Y sobre estas cuestiones [política, ética y temas semejantes] escribieron con esplendor y distinción».

Ad Att. II, 1: «Mi propio libro [*sc.* una exposición de su consulado escrita en griego] agotó por completo la caja de los aromas de Isócrates y también de sus discípulos, así como algo de la paleta de Aristóteles».

La yuxtaposición de Isócrates y Aristóteles es divertida en vista de la rivalidad que existía entre los dos, que Cicerón conocía perfectamente.

Esta faceta de Aristóteles puede parecer hoy sorprendente, pero, como Jaeger escribió respecto de los manuscritos de las clases, «Todo se deja para

---

[19] Parece natural suponer que el «mos Aristotelius» alude a lo que menciona Cicerón, es decir, el uso de discursos largos (en algunos diálogos al menos) en los que el autor desempeñaba la parte fundamental. *Vid.* Hirzel, *Dialog* I, pág. 276. La frase, no obstante, ha sido para otros materia de discusión. Düring *(Arist.,* pág. 555, n. 11) dice que su sentido sigue siendo inseguro y, según A. E. Douglas, en su edición del *Bruto* de Cicerón (pág. XVII n. 1), «su sentido ha sido objeto de discusión prolija».

[20] La elección ciceroniana de los epítetos que elogian el estilo naturalmente es difícil de reproducir con efectividad fuera del latín. «Suavitas» es el favorito. Aparece en *De or.* I, 2, 49, y *De inv.* II, 2, 6, y también en Quintiliano (X, 1, 83), de quien, sin embargo, Düring sospecha que está copiando simplemente a Cicerón *(AABT,* pág. 364). Dion. Hal. *(De verb. comp.* 24, *AABT,* págs. 361 y sig.) elige a Demócrito, Platón y Aristóteles como «en mi opinión» los mejores estilistas entre los filósofos. Respecto de la obscuridad notada también por Cicerón, comenta en otro lugar (en un fragmento citado en *AABT,* pág. 363) que explicar a Aristóteles requiere «gran esfuerzo mental».

la expresión oral. No hay que temer en absoluto que Aristóteles, durante la clase, hablase el tipo de griego que muchos lectores, que sólo conocen esta faceta de él, veneran con temor reverencial como la verdadera brevedad aristotélica». De hecho, incluso en los manuscritos de las clases, se tropieza uno de vez en cuando con un pasaje en el que sobre el papel el lenguaje ha sido objeto de una elaboración mucho más plena y efectiva. Pocos conferenciantes experimentados se sorprenderán de ello. La necesidad de preparar cuidadosamente de antemano no sólo los propios pensamientos, sino las palabras con las que expresarlos, puede originarse o de la necesidad de asegurar la claridad en una exposición compleja, o del deseo de producir un efecto especialmente expresivo, porque el conferenciante que carece de dotes oratorias en su composición corre el peligro de perder su auditorio [21].

Cicerón admiraba a Aristóteles como filósofo en medida no menor que como escritor de prosa bella, considerando que Platón era su único rival respecto del título de «princeps philosophorum» [22]. Un pasaje, citado ya en parte, posee un interés especial. Se trata de *De finibus* V, 5, 12 *(AABT,* pág. 427). Después de formular la distinción entre las obras exotéricas de Aristóteles y Teofrasto, escritas en un estilo popular, y las más técnicas o «refinadas», continúa diciendo que sobre el tema del *summum bonum* ellos dos «no siempre parecen decir lo mismo, no obstante, en los puntos fundamentales ('in summa') no hay diferencias en los que he citado, ni desacuerdo entre los hombres mismos».

Desgraciadamente, la lucidez y elegancia acostumbradas de Cicerón parece que le han fallado en esta frase, tan interesante para nuestro propósito, y no se percibe con claridad cuándo está distinguiendo los dos estilos de escritura y cuándo los dos hombres, Aristóteles y Teofrasto. Mas yo diría que su difícil construcción pone de relieve que son las obras populares y especializadas («duo genera librorum») las que no son siempre idénticas y que Aristóteles y Teofrasto («eos quos nominavi») son quienes no están en desacuerdo sobre el tema del *summum bonum* (mientras que ellos, continúa, están en desacuerdo sobre la composición de la vida feliz) [23]. Estas

---

[21] Como lugares donde podemos encontrar el estilo que admiraba Cicerón, Düring *(AABT,* pág. 363) enumera *De caelo* I, 279a17-b3, *PA* I, 644b22-645a34, *Pol.* VII, 1333b26-34a10, *EN* X, 1177b26-78a8. Para ejemplificar sus contrarios, los apuntes que había que completar en el aula de clase, podría elegirse la recapitulación rápida de la teoría física con la que, en *Met.* Λ caps. 1-5, nos lleva a la doctrina del Motor Inmóvil. La peroración de las *Refutaciones Sofísticas* (184b) proporciona un ejemplo excepcionalmente claro de un pasaje escrito en su totalidad para una exposición oral.

[22] *Fin.* V, 3-7, y cf. otros pasajes en la pág. 361 de *AABT.*

[23] Düring *(Arist.,* pág. 556), para apoyar su tesis de que no había distinción doctrinal entre las obras exotéricas y las acroamáticas, se apoya en las palabras «nec tamen in summa... dissensio», tomándolas, como si se aplicaran a los «duo genera librorum», para contrarrestar el efecto de «non semper idem dicere videntur», que él no menciona.

observaciones evidencian, por consiguiente, que Cicerón era ya consciente, en primer lugar, de la existencia de las dos clases de escritos aristótelicos y, en segundo lugar, que ellos no siempre están de acuerdo. En la comparación de las opiniones de Aristóteles y Teofrasto la existencia de estos dos tipos de libro era una complicación añadida. En el pasado cualquier teoría sobre la evolución de Aristóteles no podía progresar porque algunos creían que, si existía una discrepancia incluso aparente entre las obras que poseemos y otras que los escritores antiguos atribuían a Aristóteles, esto era simplemente la prueba de que las denominadas obras perdidas de Aristóteles eran espurias. El comentario de una autoridad como Cicerón (cuyo maestro de filosofía griega fue el académico Antíoco de Ascalón) de que en su propia época se percibían las discrepancias debería hacerle a uno reflexionar antes de adoptar una opinión semejante.

DESTINO INICIAL DE LOS ESCRITOS DE LA ESCUELA [24]

Ninguna exposición sobre los escritos de Aristóteles sería completa sin la asombrosa historia de la pérdida y recuperación posterior de los manuscritos de las clases y otras notas de su propiedad. «Parece ficción y con frecuencia se ha rechazado como tal», como dijo realmente Lesky; no obstante, está mucho mejor testimoniada que muchas historias de la Antigüedad debido al conocimiento contemporáneo y personal de uno, o dos, de los actores principales. Hela aquí, tal y como él la cuenta (Estrabón XIII, 1, 54, *AABT,* pág. 382, cuya cronología es aproximadamente 63 a. C.-19 d. C.):

> De Escepsis llegaron los socráticos Erasto, Corisco y Neleo, hijo de Corisco, que recibió enseñanza tanto de Aristóteles como de Teofrasto y heredó la biblioteca de Teofrasto, que incluía la de Aristóteles. Aristóteles dejó la suya a Teofrasto junto con la escuela... y Teofrasto se la dejó a Neleo [25],

[24] Enumerar toda la extensa literatura moderna sería imposible e innecesario. La última contribución es la de Moraux, en *Der Aristotelismus bei den Griechen* I, cap. 1. Otros son mencionados por Lynch, *A.'s School,* pág. 147 n. 20. Añádanse Düring, *Arist.,* págs. 34 y 43, y el artículo de Brandis, en *Rh. Mus,* 1827 («examen cuidadoso... que aún merece la pena leer», Düring). La discusión juiciosa de Zeller (2, 2, 138-54) a duras penas ha sido superada, pero una visión radicalmente escéptica puede verse en Gottschalk, *Hermes,* 1972, págs. 335-42.

[25] El testamento de Teofrasto, conservado en D. L., V, 52, confirma el legado. Von Arnim indudablemente estaba en lo cierto al considerar esto como una indicación de que Teofrasto pretendía que Neleo le sucediera en la dirección de la escuela después de su muerte. Es difícil que deseara que su biblioteca fuera a Escepsis. De hecho, se designó a Estratón, un hombre joven, y esto explicaría el regreso de Neleo a su propia ciudad, llevando los rollos consigo, quizá «enojado», como consideró «evidente» Von Arnim. *Vid.* Von Arnim, en *Hermes,* 1928, págs. 103-107.

que la llevó a Escepsis y la dejó a sus descendientes [26]. Éstos no eran filósofos y mantuvieron los libros bajo llave y en desorden, mas, cuando tuvieron noticia de los esfuerzos de los reyes atálidas, en cuyos dominios se halla Escepsis, por encontrar libros para abastecer la biblioteca de Pérgamo, los ocultaron en un sótano. Allí sufrieron daño por la humedad y la polilla y, después de un tiempo considerable, fueron vendidos por miembros de la familia a Apelicón de Teos por una suma considerable. La venta comprendía los libros de Aristóteles y Teofrasto. Apelicón, un bibliófilo más que un filósofo, procuró restaurar las partes dañadas e hizo copias nuevas, pero sus restauraciones fueron defectuosas y publicó los libros llenos de errores. Puede decirse, pues, de la escuela peripatética que sus primeros adeptos, los sucesores inmediatos de Teofrasto, no poseyendo los libros excepto unos pocos y que en su mayor parte eran los escritos exotéricos, no tenían los materiales para una filosofía seria, sino que sólo podían disertar sobre generalidades. Sus sucesores, después que hubieron aparecido estos libros, se hicieron mejores filósofos y aristotélicos, pero, debido a los numerosos errores, se vieron obligados en su mayor parte a contentarse con probabilidades.

La misma Roma jugó una no pequeña parte en todo esto, porque Sila, el conquistador de Atenas, se apropió de la biblioteca de Apelicón inmediatamente después de su muerte. Fue llevada a Roma, donde el erudito Tirannio, un admirador de Aristóteles, se ganó la confianza del bibliotecario y trabajó sobre los libros, como hicieron también ciertos libreros, que emplearon copistas inferiores y no establecieron una comparación con los originales —un ultraje que padecieron la mayoría de los libros ofrecidos a la venta tanto aquí como en Alejandría—.

Plutarco describe alguno de estos sucesos en relación con la entrada de Sila en Atenas, en el 86 a. C. (*Sila* 26; *AABT,* pág. 383). Algo de la descripción parece venir directamente de Estrabón, pero la parte que juega Andrónico es nueva [27].

Luego, haciéndose a la mar desde Éfeso con toda la flota, después de dos días, ancló en el Pireo. Y, después de recibir la iniciación [28], se apropió para sí de la biblioteca de Apelicón de Teos. Ésta contenía la mayoría de los libros de Aristóteles y Teofrasto, de los que no se tenía aún un conocimiento general. Se nos dice que la colección fue llevada a Roma, donde el

[26] Estrabón usa la vaga frase τοῖς μετ' αὐτόν, «los que vinieron a continuación de él». El contexto parece excluir la posibilidad de los sucesores de una escuela. Cf. οἱ ἀπὸ τοῦ γένους unas pocas líneas después.

[27] Düring cree que se tomó de otra obra de Estrabón, ἱστορικὰ ὑπομνήματα, ahora perdida («probablemente» de ella en *AABT,* pág. 394, pero sin reserva en *Arist.*, pág. 40 n. 250). Zeller lo sugirió por primera vez (2, 2, 139 n. 2) y, caso de ser cierto, nos retrotrae de nuevo a nuestra fuente de la época.

[28] Μυηθείς lo suprime un tanto arbitrariamente Düring (*AABT,* pág. 395). Políticamente sería un buen gesto.

erudito Tirannio puso en orden la mayor parte de la misma y que él le proporcionó a Andrónico de Rodas las copias, el cual las publicó y compiló los catálogos que ahora son de uso general. Es evidente que los primeros peripatéticos fueron inteligentes y hombres instruidos de suyo, pero no tuvieron un conocimiento extenso y preciso de los escritos de Aristóteles y Teofrasto, por la razón de que los bienes de Neleo, a quien Teofrasto dejó los libros, vinieron a caer en manos de personas ignorantes y carentes de ambición propia.

Estrabón, el narrador original de estos sucesos, no sólo fue contemporáneo de ellos, sino que, como nos dice él mismo, fue un estudioso de la filosofía de Aristóteles, asistió a clases sobre ella con Boeto, un discípulo de Andrónico (Filóp., *Cat.* 5, 19; *vid.* Zeller, 3, 1, 646 n. 2) y también a clases impartidas por Tirannio. Debió conocer seguramente también a Andrónico, a quien llama «el peripatético» [29]. Su contexto deja claro que «los libros de Aristóteles y Teofrasto» incluían sus propios escritos, al igual que la biblioteca que habían reunido. Debemos aceptar, por tanto, que los manuscritos originales de las clases de Aristóteles y las notas científicas permanecieron desconocidas desde el tiempo de Neleo (en la generación posterior a Aristóteles) hasta aproximadamente la época de Cicerón, cuando fueron objeto de un descubrimiento literario excitante. Fueron llevados a Roma, clasificados por el bibliotecario y erudito (γραμματικός) Tirannio y editados y catalogados finalmente por el filósofo peripatético Andrónico de Rodas, que escribió también una introducción a los mismos en varios libros, a la que aluden los comentaristas griegos posteriores [30]. Se puede estar perfectamente de acuerdo con Zeller (3, 1, 664) en que Andrónico prestó «un servicio inmortal a los estudios aristotélicos», incluso sin subscribir la opinión de que, antes de su tiempo, la escuela peripatética estuvo privada por completo de los escritos fundamentales de Aristóteles.

Tirannio, que aprendió el griego del Ponto, a quien Lúculo, cuando tomó Amiso, llevó inteligentemente consigo a Roma, era perfectamente conocido por Cicerón, quien lo empleó para ordenar su biblioteca y quedó tan encantado del resultado que le exclamó a Ático: «¡Parece que a mi casa se le ha proporcionado un alma!» [31]. Debe haber tenido conocimiento del descubrimiento [32] y hemos visto que en alguna ocasión parece tener concien-

[29] Estrabón, XVI, 2, 24; XII, 3, 16; XIV, 2, 13 (págs. 1056, 914, 770 [Meineke]).

[30] Por ejemplo, Simpl., *Fís.* 923, respecto de la ordenación que llevó a cabo Andrónico de los libros de la *Física*, ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Ἀριστοτέλους βιβλίων. Sobre Andrónico y su obra *vid.* Zeller 3, 1, 642-46, Düring, *AABT*, págs. 420-25, y Lynch, *A.'s School*, págs. 220 y sig. Cf. también Düring, *Arist.*, pág. 39: «Él fue quien, mediante su edición, abrió a Aristóteles la puerta de la posteridad».

[31] «Mens addita videtur meis aedibus!» *(Ad Att.* IV, 8a).

[32] Según Düring, Cicerón conoció la obra de Tirannio sobre el corpus recién descubierto, pero no tuvo noticia de la edición de Andrónico. Esta distinción sutil deriva de su datación

cia plena de ambos tipos de escritos aristotélicos, mas, por razones prácticas, ignora por completo las obras de la escuela y por lo general cita de los diálogos. Esto no debe sorprendernos necesariamente, si tomamos en consideración la naturaleza de los escritos y el efecto probable de su descubrimiento sobre un contemporáneo. Dos argumentos, poco sólidos ambos, se han esgrimido de vez en cuando en favor del rechazo completo de la historia de Estrabón. El primero procede de la improbabilidad de que haya podido perderse una muestra tan excepcional de literatura filosófica, como consideró un crítico, a lo cual la respuesta breve es que, lejos de ser una muestra excepcional de algún tipo de literatura, lo que se recuperó no habría sido considerado en gran medida como literatura en absoluto. En segundo lugar, los filósofos del período intermedio —los peripatéticos posteriores, los estoicos, etc.— evidencian en ocasiones (no con frecuencia) un conocimiento de la doctrina de los manuscritos de las clases, al igual que de los diálogos [33]. Puede admitirse de buen grado que Estrabón sintió la tentación

---

de la edición entre el 40 y el 20 d. C. *(Transmission,* pág. 69, *Arist.,* pág. 40; Cicerón fue asesinado en el 43). Moraux, por otra parte, en *Der Aristotelismus* (1973), se contenta con decir que apareció antes del 50. Asume que se basó en otros manuscritos, además de los procedentes de Escepsis.

[33] Zeller afirmó efectivamente haber hallado pruebas de que todas las obras de Aristóteles, excepto *De partibus, De generatione, De motu animalium* y los «tratados menores antropológicos», se conocieron en el intervalo de tiempo entre la muerte de Teofrasto y la compra de Apelicón (2, 2, 152) y sus argumentos impresionaron tanto a Grant que, después de haber aceptado a Estrabón y Plutarco en la primera edición de su *Nic. Ethics,* se retractó en ediciones posteriores. *(Vid.* también Grote, *Pl.* I, págs. 151 y sig. n. *m,* sobre la obra de Stahr.) Volviendo a Zeller, tres cosas, dice *(loc. cit.,* pág. 141), son innegables: 1) Teofrasto dejó su biblioteca a Neleo; 2) de esta colección, los escritos de Aristóteles y Teofrasto vinieron a parar a manos de los herederos de Neleo, quienes los ocultaron de los atálidas en un sótano, dónde los encontró Apelicón en un estado alarmante; y 3) la edición de Andrónico fue de una importancia crucial para el estudio y conservación de las obras de la escuela aristotélica. Lo que niega rotundamente es que los manuscritos descubiertos fueran las únicas copias.

Las conclusiones de Zeller han sido modificadas por la investigación meticulosa de Moraux sobre las listas antiguas de las obras de Aristóteles. Apoyándose en su atribución de la lista de Diógenes Laercio a Aristón de Ceos (siglo III a. C., sucesor de Licón como director del Perípato), demuestra que en absoluto se conocieron en ese intervalo todas las mencionadas por Zeller. La opinión de Von Fritz, en *Entretiens Hardt* IV, pág. 86, también es valiosa. En general, el péndulo de los especialistas ha tendido a inclinarse en sentido contrario. Así, Düring *(Arist.,* págs. 35-37) ofrece unos pocos ejemplos probables del conocimiento de los tratados en Epicuro y los estoicos, pero añade, «En general hay una asombrosa escasez de testimonios de que los escritos de la escuela se conocieran en la época helenística» y Moraux se adhiere por su parte a la afirmación de que «durante casi 300 años los tratados del Estagirita permanecieron desconocidos para la mayoría de los filósofos». Incluso Critolao, «el único peripatético de alguna importancia en el período, es evidente que usa los diálogos de Aristóteles y no sus obras esotéricas». Epicuro dirigió también sus ataques contra los diálogos. *(Vid.* Moraux, *Listes,* págs. 2 y sig. Habría que señalar que la atribución de Moraux del catálogo de Diógenes Laercio a Aristón contradice la opinión de muchos que lo han considerado obra

de exagerar la importancia del descubrimiento, puesto que redundaba en el prestigio de su propio maestro (más probablemente maestros). Esto, en contraposición con la idea improbable de que él inventó la historia, contribuye en gran medida a explicar los hechos. Asumir que la pérdida de los manuscritos de Aristóteles durante aproximadamente 200 años es incompatible con el hecho de que algunos filósofos evidencien durante ese período un conocimiento de sus contenidos implica suponer que los miembros del Liceo, con libertad para discutir con Aristóteles, al igual que para oír sus discursos, no tomaron nunca una nota, no digamos una copia, y olvidaron todo lo que les había enseñado. Cuando Estrabón describe las generaciones intermedias de peripatéticos en situación de inferioridad por la pérdida de sus manuscritos, su error no radica en decirnos que ellos tuvieron que arreglárselas sin ellos, sino en exagerar la importancia filosófica evidente [34] de su descubrimiento. Puede comprenderse que Teofrasto, el amigo y colega más íntimo del filósofo, y Neleo, que también lo conoció, tuviesen a gala tener sus propios manuscritos y considerar su conservación como un deber piadoso. Pero respecto de la mayor parte de la escuela estas consideraciones personales tendrían poco peso. Como mencioné ya, habría evidentemente un corpus de escritos conservado en la escuela y considerado como una propiedad común. Este corpus, con la revisión y adendas de los miembros, se tendría por lo realmente importante. Sobre él basarían sus propios escritos. Incluirían sus propias notas de las clases de Aristóteles y los comentarios sobre ellas y se iría desarrollando teóricamente, y en cierto sentido realmente, un universo de discusión, basado en la doctrina aristotélica genuina.

Posidonio [35] describió a Apelicón como un diletante, un hombre que gustaba de una gran variedad de temas. Esto encaja perfectamente con la imagen que nos proporciona Estrabón del mismo como más bien un bibliófilo que un filósofo, e ilustra el tipo de interés que despertaría la noticia de su último tesoro. Cicerón confesó que habría sentido más respecto por la filosofía si hubiera estado unida a un estilo de prosa adecuada [36]. No tenía ningún motivo para entusiasmarse por la noticia de la aparición de algunas notas apolilladas de clase del hombre cuyos diálogos publicados es-

---

de Hermipo. *Vid.* Berti, *Primo Aristotele,* pág. 160 n. 190. Lynch, sin embargo, en *A.'s School,* pág. 190, considera su postura «brillante y plausible», como efectivamente es.)

[34] Evidente, no real. No habría que estar de acuerdo con Grant *(Ethics,* pág. 9) cuando opina que el redescubrimiento en sí «tiene más interés para los bibliófilos que para los filósofos».

[35] Fr. 253 E y K. *ap.* At. 5, 214d, *AABT,* pág. 382: ποικιλώτατόν τινα καὶ ἀψίκορον ζήσαντα βίον. (Andrónico, en su π. παθῶν, define ἀψικορία como ἐπιθυμία ταχὺ ἐμπιμπλαμένη).

[36] *Tusc.* I, 4, 7: «Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere»; II, 3, 7: «Lectionem sine ulla delectatione neglego».

taba ya habituado a leer con placer: por supuesto que eran interesantes para el explorador curioso de los vericuetos de la historia literaria, pero el estudioso serio de la literatura o la filosofía difícilmente podía considerarlas un acontecimiento relevante. Tal sería su veredicto [37] y el de muchos intelectuales romanos. Da la impresión de que nosotros debemos la conservación, y posterior redacción cuidadosa de los escritos de la escuela, a una curiosidad literaria no científica aliada con un interés personal por Aristóteles, porque Apelicón fue un bibliófilo y Tirannio no simplemente un peripatético, sino un estusiasta de Aristóteles, *philaristotelḗs*. La escuela misma mostró poco interés. Después de Estratón, que sucedió a Teofrasto, abandonó la filosofía y la ciencia y se interesó por la retórica y la literatura, de manera que «aunque los peripatéticos de este período hubieran poseído ciertas obras esotéricas de Aristóteles... difícilmente las habrían estudiado. Lo que les interesaba por encima de todo eran los diálogos. Eran más fáciles de leer, más atractivos. Respondían mejor a su gusto por el estilo bello y a su falta de profundidad filosófica» [38].

El reconocimiento de que Estrabón exageró el significado que tuvo en su época el descubrimiento contribuye a confirmar la genuinidad de los manuscritos recuperados. Si las obras literarias hubieran representado antes todo lo que se sabía de la filosofía de Aristóteles, habría sido fácil sacar a la luz todos los escritos peripatéticos originarios basados en su enseñanza y afirmar que eran manuscritos del maestro en persona. Se los habría considerado de todos modos, con cierta razón, como una revelación de su mente real. La realidad, no obstante, es que gran parte de su doctrina había sido objeto de discusión y crítica desde su propia época hasta la de Sila y nadie esperaría atraer la atención haciendo públicos algunos documentos peripatéticos que ofrecían su substancia una vez más. Pero el descubrimiento de sus propios manuscritos, que incluían los que se habían escrito como preparación para las clases, constituía una historia que merecía aún la pena contar. En pocas palabras, puesto que toda su doctrina se conocía ya, en primer lugar por las notas y comentarios que hicieron sus discípulos, el riesgo de confusión entre las notas de sus discípulos y las del mismo Aristóteles era menor. Esta consideración puede contribuir a apoyar la fe justificable, que Düring basó en una individualidad de expresión inconfundible, de que la mayoría de lo que poseemos procedía en última instancia de la propia pluma de Aristóteles, sujeto por supuesto a corrupciones y distorsiones motivadas

[37] Esto puede contrarrestar algo la observación de Kerferd, en su recensión de Moraux (*CR*, 1976, pág. 213) de que «el silencio de Cicerón debe seguir siendo una dificultad considerable para quienes propugnan una cronología temprana» (*sc.* de la edición de Andrónico).

[38] Moraux, *Listes*, pág. 241. Sobre la decadencia del Perípatos *vid.* Wehrli, *Schule des Aristoteles*, X, págs. 95-128; Lynch, *A.'s School*, cap. V.

por una restauración descuidada e ignorante, que nuestras autoridades han admitido con sinceridad. La forma de la colección se la debemos a Andrónico, incluyendo su división en tratados de acuerdo con lo que se consideraba relevante para los temas particulares [39]. Conforme avanzó el tiempo, el valor superior filosófico de estos documentos como obra propia de Aristóteles fue adquiriendo una apreciación creciente, con el resultado de que los diálogos se estudiaron cada vez menos y acabaron por desaparecer.

---

[39] Cf. Porf., *V. Plot.* c. 24 *(AABT,* pág. 214). Se ha sostenido mucho tiempo que la *Metafísica* debe su composición presente (y por supuesto su título) a Andrónico. La opinión común (defendida enérgicamente por Düring, *Arist.*, págs. 391 y sig.) es que bajo este encabezamiento (a duras penas un título, porque sólo significa «después de los *physicá»)* Andrónico se limitó a reunir algunos escritos misceláneos que, en su propia edición, colocó después de los trabajos sobre el mundo de la naturaleza. Así también Ross, *Aristotle,* pág. 13 y muchos otros. Mas, ay, los especialistas nunca están de acuerdo y J. Owens *(IPQ,* 1969, pág. 300) habla de prescindir de «la fantástica hipótesis de Buhle de que la *Metafísica* debe su título a su posición en la edición de Andrónico. Esto no debería hacerse sin la advertencia de que esta invención de finales del siglo XVIII carece por completo de soporte histórico». Cf. Moraux, *Listes,* pág. 314: «El nombre de "metafísica", cuya primera mención se pensó que se encontraba en Nicolás de Damasco, de hecho es muy anterior a Andrónico: Jaeger tenía toda la razón en oponerse a Bonitz y Zeller». Respecto de Jaeger *vid.* su *Aristotle,* págs. 378 y sig. A. H. Chroust, en su artículo «The Origin of Metaphysics» *(R. of Metaph.* 1960-61) indicó un pasaje llamativo de Alejandro *(in Met.* 171, 5-7 [Hayd.]), quien habla de σοφία o θεολογική, ἣν καὶ μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει [*sc.* ὁ Ἀριστοτέλης] τῷ τῇ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς. En *MA* 700b9, Aristóteles en persona alude a ella como τὰ περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας.

IV

EUDEMO, PROTRÉPTICO Y SOBRE LA FILOSOFÍA

Ya se han mencionado algunos títulos de las obras perdidas de Aristóteles (pág. 68). Otros incluyen *Sobre el Bien, Grilo, Sobre las Formas, Eudemo, Protréptico, Sobre la filosofía* [1]. *Sobre el Bien* era fundamentalmente un relato de la conferencia de Platón del mismo título y ha ocupado un lugar en el volumen anterior [2]. El *Grilo, o Sobre la Retórica,* escrito y titulado como un memorial de Grilo, hijo de Jenofonte, que murió en combate en el 362 [3], fue probablemente su primera obra y, aunque no es seguro, un diálogo. Todo lo que se sabe de su contenido es la declaración de Quintiliano (fr. 2, pág. 8 [Ross]) de que Aristóteles no sólo admitía que la retórica era un arte, sino que la concedía una pequeña participación en las artes de la política y la dialéctica [4]. Si, como es probable, se escribió con la vista puesta en el *Gorgias* de Platón, la paráfrasis de Plinio muestra que incluso

[1] Una lista completa puede verse en la tabla de Ross, «Dialogi», *Fragmenta,* IX, pero de hecho no todos ellos eran diálogos. El *Protréptico* no lo era con bastante seguridad (Düring, *Protr.,* págs. 29-32) y en la pág. 1 la referencia de Cicerón a συναγωγὴ τεχνῶν no debería incluirse ciertamente bajo «Dialogi».

[2] Págs. 442-43. *Vid.* también Berti, *Primo Aristotele,* págs. 264-72, que es principalmente una crítica de los especialistas anteriores, desde Tennemann y Hegel hasta Wilpert y Krämer.

[3] *Vid.* Berti, *Primo Aristotele,* cuyos argumentos parecen buenos. Pero los especialistas nunca estarán de acuerdo y Chroust *(Arist.* I, pág. 359 n. 61) dice dogmáticamente que esto «carece evidentemente de fundamento». Cf. *Arist.* II, págs. 30 y sig. y n. 9. Sin embargo, él cree que el *Contra Aristóteles* de Cefisodoro trataba del *Grilo* y se escribió «alrededor del 360 a. C. o poco después» *(Arist.* II, pág. 34). El ensayo de Chroust sobre el *Grilo (Arist.* II, cap. III) contiene respecto del propósito que le guía, muchas sugerencias estimulantes pero especulativas.

[4] Sobre la concepción aristotélica de la dialéctica, diferente de la de Platón, *vid.* las págs. 162-69, *infra.* Ni ella ni la política pertenecen a las ciencias exactas. Sobre el *Grilo* en general, debería leerse Berti, *Primo Aristotele* págs. 160-66, pero sus ideas sobre su relación con el *Gorgias* se hallan afectadas por su transformación de la frase de Plinio «non artem *solum* eam fatetur sed...» en una declaración por parte de Aristóteles de que la retórica *no* es un arte.

entonces él estaba preparado para seguir su propio camino y oponerse a Platón respecto de su rechazo de que la retórica era un arte [5]. Nos ocuparemos de *Sobre las Formas* cuando lleguemos a las críticas aristotélicas de la doctrina platónica. Aquí podemos considerar con brevedad la posición filosófica de los otros tres, en unión estrecha, por así decirlo, con la cuestión de la adhesión temprana por parte de Aristóteles a la creencia platónica en la existencia trascedente de las Formas.

EUDEMO [6]

Del *Eudemo* poseemos algunos fragmentos expresamente atestiguados y suficiente información para no dejar ninguna duda respecto de su forma (un diálogo) y su posición filosófica general [7]. Eudemo de Chipre [8], a quien conmemora, fue un platónico que murió luchando en torno a Siracusa en el 354, el año en que Dión fue asesinado y siete años antes de la muerte de Platón [9]. El diálogo contaba cómo, cuando viajaba gravemente enfermo a través de Tesalia, Eudemo tuvo un sueño, en el que un bello joven profetizó, entre otras cosas que iban a pasar a su debido tiempo, que, después de cinco años, regresaría a su casa [10]. Cinco años después, en Sicilia, recor-

[5] Yo no creo, como algunos, que la retórica que él llamó un arte fuera la «verdadera retórica» de *Fedro,* es decir, la filosofía platónica (vol. IV, págs. 396-400). Para Aristóteles el conocimiento práctico que se precisaba para una τέχνη se hallaba en nivel inferior que la ἐπιστήμη pura, o teorética, cuyo objeto es lo que no puede ser de otra manera. Sobre la escala, o grados, del conocimiento cf. *Met. A* cap. 1, y *EN* 1139b14 y sigs.

[6] Respecto de la literatura sobre el *Eudemo* en general bastará con mencionar, junto a Jaeger, a Gigon, «Proleg. to an Ed. of the Eud», en *Symp. Ar.* I; Düring, *Arist.,* págs. 554-58, y De Vogel, *Philos.* I, págs. 307-17.

[7] Yo no puedo sino repetir esta frase, escrita en mis nota hace tiempo, aunque, mientras tanto, Düring ha expresado su idea de que Aristóteles abandonó las Formas platónicas «desde el principio *(vid.* de las págs. 20-21, *supra)* y siento estar de acuerdo con lo que él llama «una de las más vulgares *fables convenues*». De las muchas opiniones contrarias citaré sólo dos: las de A. Mansion *(A. in den neu. Forsch.,* pág. 10): «Existe acuerdo sobre el carácter platónico del *Eudemo* y su dependencia del *Fedón*... Ni siquiera se omite la teoría de las Ideas», y Wilpert *(Frühschriften,* pág. 126): «De todos modos lo hallamos seis años antes de la muerte de Platón [*sc.* en el *Eudemo*], como defensor convencido aún de la teoría de las Formas». Pero también Nuyens, en el cap. II de su libro sobre la evolución de la psicología de Aristóteles, acepta plenamente la misma opinión.

[8] No debe confundirse con Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles.

[9] Plut., *Dion.* 22, 3 *(Eud.* fr. 1 [Ross]). Sobre la cronología *vid.* Spoerri, en *Mus. Helv.,* 1966, págs. 44-46; Chroust, *Arist.* II, págs. 44 y sig. «A quien conmemora», εἰσ ὃν ἐποίησε, Plut.; «un platónico»: Plutarco, dice que él era τῶν φιλοσόφων y puede asumirse que los filósofos en cuestión, supuestos vengadores de Dión, eran miembros de la Academia. En cualquier caso, Cicerón lo llama un amigo («familiaris») de Aristóteles.

[10] En el sueño profético Aristóteles está introduciendo un motivo popular y es innecesario ponerlo en relación con su propia teoría filosófica de los sueños, como han hecho algunos.

dó el sueño y esperó una oportunidad para volver a su Chipre natal. Cuando murió se extrajo la conclusión de que el alma regresa a su morada verdadera [11] cuando la muerte la libera del cuerpo. El diálogo continuaba en el mismo tono. La bendición mayor es no haber nacido y en segundo lugar lo mejor es morir lo antes posible. Hasta aquí poseemos un mero eco de un lugar común poético, un pesimismo típicamente griego [12], pero, mientras que los poetas buscaban sólo el olvido como fin de los sufrimientos de la vida humana, el filósofo no se detiene ahí. Las palabras se ponen en boca de un personaje mítico, Sileno, y el interlocutor en persona añade la razón: «Al decir esto con claridad pretendía dar a entender que en la muerte hay un modo mejor de vida que en nuestro vivir» [13].

A continuación tenemos un pasaje que procede de Proclo *(in Remp.* 2, 349 [Kroll], fr. 5 [Ross], que se atribuye nominalmente a Aristóteles y que es difícil asignar a otra obra que no sea el *Eudemo.*

> El divino Aristóteles nos dice también la razón de por qué el alma, cuando viene de allí a aquí, olvida las visiones que ha visto allí, mientras que, cuando se va de aquí, recuerda allí la experiencia que ha tenido aquí. Debemos aceptar el argumento, porque él mismo señala que algunas personas, cuando pasan de la salud a la enfermedad, olvidan las mismas letras que han aprendido, pero esto no le ha sucedido a nadie que haya pasado de la enfermedad a la salud. La vida sin el cuerpo, continúa, siendo natural para las almas, se parece a la salud, mientras que la vida en los cuerpos es antinatural y semejante a la enfermedad. Allí viven su vida natural, pero aquí una contraria a su naturaleza. Es natural, por tanto, que las almas que vienen de allí olviden las cosas de allí, pero las que pasan a allí de aquí recuerdan las cosas de aquí.

El lenguaje del pasaje es puramente platónico. Platón usa con frecuencia las palabras «aquí», y «allí», y la frase «de aquí a allí», referidas a este mundo y al otro y al paso del alma, mediante la muerte, del reino del cambio y la decadencia al de la realidad inmutable, y habla también de «las visiones que ella ve allí. No puede tratarse más que de las Formas platónicas [14] y se hace una formulación clara de la doctrina platónica del conoci-

---

El *Eudemo* incluía evidentemente muchos elementos mitológicos. No obstante, el pasaje de Sexto, que los editores incluyen entre los fragmentos de *De phil.*, parece evidenciar que, en su juventud, Aristóteles creía en los sueños proféticos, una creencia que abandonó cuando se puso a escribir *Div. per somn.* (pág. 100, *infra).*

[11] Es un regreso: «domum revertisse». La información procede de Cicerón, *Div. ad Brut.* 1, 25, 53 (fr. 1 [Ross]).

[12] Cf. Teognis, 425-28, Sóf., *Edipo en Colono* v. 1224, Eur., frs. 449 y 285 vv. 1 y 2 [Nauck].

[13] Fr. 6 [Ross], de Plut. *Cons. ad Apoll.* 115b-e. Διαγωγή tiene un significado algo más positivo que «tiempo consumido», como lo traduce Ross.

[14] Düring *(Eranos,* 1956, pág. 115) sostuvo que las palabras τὰ ἐκεῖ θεάματα no eran de Aristóteles, sino una expresión neoplatónica añadida por Proclo. Aunque las palabras reales

miento como anámnesis. Aristóteles puede haberla modificado un poco, pero no es una contradición de la misma, como han pensado algunos, decir que las almas que regresan a esta vida de la otra olvidan lo que han visto cuando estaban fuera del cuerpo. Esto es una parte integrante de la teoría platónica. En el mito del libro décimo de *Rep.*, todas las almas, antes de la reencarnación, deben atravesar la llanura del Leteo y beber el agua del olvido, de la que quienquiera que bebe olvida todo. En la versión más filosófica del *Timeo,* la locura inicial (ἄνοια, 44a8) del alma recién encarnada se atribuye a la distorsión de los círculos de la mente como consecuencia de su confinamiento en el flujo y reflujo del cuerpo [15]. Sólo después de muchos años, y de una vida dedicada al arduo entrenamiento intelectual y a la filosofía que resulta del mismo, unas pocas almas sabias, que no han bebido demasiada agua, pueden recuperar la visión de las cosas del más allá. El *Fedro* enseña la misma lección. Sobre la inversión de esta doctrina en Aristóteles, es decir, que nosotros recordamos en el más allá las experiencias que hemos tenido en la tierra, es difícil tener seguridad sobre lo que pensó Platón. En el *Menón,* el *locus classicus* de la doctrina de la anámnesis, dice que el alma inmortal, habiendo nacido muchas veces, ha visto las cosas de aquí y del otro mundo, de modo que «no hay nada que no haya aprendido» y puede acordarse de lo que vio con anterioridad. Su interés propio versaba sobre el conocimiento no empírico de las matemáticas y las Formas y quizá no deberíamos tomar demasiado en serio la esperanza de Sócrates en la *Apología* de que, después de su muerte, disfrutará comparando sus experiencias con las de otros condenados injustamente, pero así es y sus mentores pitagóricos, a los que puede haber seguido Aristóteles, evidentemente consideraban la anámnesis en su estado descarnado de incluir las experiencias de esta vida [16].

---

fueran suyas, habría que preguntar aún que había hallado él en Aristóteles para expresarse de ese modo. Pero, de hecho, la terminología no es neoplatónica, sino platónica. En *Fedro* 250e, pasar ἐνθένδε ἐκεῖσε es llegar a presencia de la Forma de la Belleza misma, y en *Teet.* 176a-b, huir ἐνθένδε ἐκεῖσε es el único modo de escapar del mal. Como *Fedón* 111a, la «superficie real de la tierra», representación mítica del mundo trascendente de las Formas inmutables, se describe como una θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν. Puede decirse más sobre la idea de Owen *(Proc. Brit. Ac.*, 1965, pág. 131) de que τὰ ἐκεῖ θεάματα eran «probablemente no las Formas deseadas, sino meramente la Estigia y el Leteo y la parafernalia convencional del mundo de ultratumba». He reparado en que donde aparece el plural θεάματα, en Platón, es en los mitos del mundo de ultratumba y en que no alude a las Formas, sino al espectáculo de las almas perversas obteniendo su merecido *(Gorg.* 525c, *Rep.* 615d). Con todo, esta clase de referencia sería inadecuada en el contexto presente de almas que disfrutan de su existencia natural en el otro mundo y que están liberadas de la vida terrena, como si de una enfermedad se tratara. Aristóteles está pensando en aquellos de quienes Sócrates dice en *Rep.* (619e) que, habiendo «filosofado sensatamente» (ὑγιῶς, lit. «saludablemente»), «harán el viaje ἔνθένδε ἐκεῖσε y no volverán por el camino subterráneo, sino por el liso y celestial».

[15] *Tim.* 43a-44d, descrito en el vol. V, págs. 325 y sig.

[16] *Menón* 81c. Cf. el vol. IV, págs. 244 y sig. y (respecto de Pitágoras) el vol. I., pág. 163.

Es evidente que Aristóteles, en medida no menor que Platón, enriquecería sus diálogos con la metáfora viva y el símil. La idea de la vida corporal como una enfermedad para el alma la completó, en primer lugar, mediante la creencia órfica (tomada del *Fedón)* de que había un castigo para el pecado y, en segundo lugar, mediante la comparación con una forma refinada de tortura que practicaban ciertos piratas etruscos, que ataban a sus víctimas vivas cara a cara con cadáveres [17].

El viejo argumento atacado en el *Fedón* de que el alma, o la vida, resulta simplemente de una *harmonía,* o relación adecuada (concordante) de los elementos corpóreos y no puede, por ello, sobrevivir al cuerpo, se encuentra en el fr. 7 [Ross] con una nueva objeción, en la que comienza a hacerse patente ya el temperamento intelectual y los gustos de Aristóteles. Aunque no podemos estar seguros de cómo la formuló él mismo, en las fuentes posee el fresco estilo silogístico asociado al Aristóteles que conocemos. Se declara que el alma es una substancia. Ahora bien, ninguna substancia tiene un contrario, mas la armonía tiene un contrario, es decir, la disarmonía, luego el alma no es una armonía. La afirmación de que la substancia no tiene contrarios aparece de nuevo en las *Categorías* aristotélicas [18]. El pensó que merecía la pena repetir una segunda objeción en el posterior *De anima* (408a1-3), a saber, que en el cuerpo la disarmonía se manifiesta mediante la enfermedad, la debilidad, la fealdad, y la armonía mediante la salud, la fuerza, la belleza, pero el alma no es ninguna de estas cosas, pues «¡hasta Tersites tenía un alma!» Ni Platón ni Aristóteles parecen siempre conscientes de la confusión entre *psychḗ* como mera capacidad de animación y *psychḗ* como agente moral [19].

Simplicio dice (fr. 8 [Ross]) que, en el *Eudemo,* Aristóteles llamó al alma una forma. Si realmente es así, puesto que la consideró una substancia y como existiendo naturalmente en un estado desencarnado, dicho testimonio proporciona una prueba más de su creencia en las Formas que existen separadas. Habría ido incluso más lejos que Platón, para quien el alma no era una Forma, aunque «emparentada» con las Formas y perteneciente como ella al mundo del Ser verdadero (vol. IV, pág. 348). No obstante, veamos cómo continúa Simplicio.

> En el diálogo *Eudemo* que escribió sobre el alma muestra que el alma es una forma, y aquí [es decir, en *De anima,* que Simplicio está comentan-

[17] Editado como procedente del *Protr.* por Ross (fr. 10 (b)) y otros editores, presumiblemente porque procede del *Protr.* de Jámblico (como también de Cicerón), pero muchos especialistas (enumerados por Chroust, *Arist.* II, págs. 309 y sig. n. 24) lo asignarían al *Eudemo.*

[18] 3b24. Sobre la cronología y la autenticidad de las *Categorías* vid. la pág. 152 n. 9, *infra.*

[19] Platón, no obstante, representó la salud, que resulta de la relación correcta entre los órganos corpóreos, como *análoga* a la relación correcta entre las tres partes del alma, la cual produce la justicia. Esta analogía entre moralidad y salud remonta a Sócrates y los sofistas. *Vid.* el vol. IV, págs. 336 y sig., 456 y 164.

> do [20]] alaba a quienes consideran al alma receptora de la forma —no a la totalidad del alma, sino al intelecto como conocedor de formas verdaderas en el segundo sentido, porque las formas verdaderas corresponden al Nous que es más grande que el alma—.

Hay que reparar en que Simplicio está usando el *Eudemo* para ilustrar el tema que le ocupa, el *De anima,* y que lo que dice a continuación es una paráfrasis de parte del notoriamente difícil cap. 4 del libro tercero de *De anima* (429a27-29). En traducción reza así:

> Y se decía con razón que el alma es el lugar de las formas [21], excepto que no se trata del alma en su totalidad, sino del intelecto, y que ella conoce las formas no en acto, sino en potencia.

Las últimas palabras explican el «segundo sentido» de Simplicio: «secundariamente» significa «potencialmente» [22].

El significado de otros puntos del relato de Simplicio sólo puede apreciarse después de una comprensión plena de la psicología de Aristóteles y de la doctrina de la materia y la forma. En *De anima* llamó también al alma una forma. Ella era, decía (412a19-21), «substancia en el sentido de la forma de un cuerpo orgánico que posee potencialmente la vida, y la substancia es actualidad», es decir, la realización más elevada de la forma. Mas, en esta psicología posterior, que corresponde a su ontología desarrollada, las formas no existen ya separadas de las cosas concretas de las que constituyen el elemento formal, y el alma humana, tomada como un todo, debe perecer junto con el cuerpo. Los recuerdos no pueden conservarse en otra existencia, porque sólo una mente impasible e impersonal sobrevive a la muerte: la parte del alma que puede recibir las impresiones perece *(De an.* 430a22-25). En el pensamiento maduro de Aristóteles existe también la única actualidad perfecta, la inteligencia separada qe se piensa a sí misma que es Dios. La relación de la inteligencia humana con este Ser supremo pertenece a una fase posterior de nuestras investigaciones, pero es probable que Simplicio aluda a ella como «la inteligencia que es superior al alma y se sitúa junto con las Formas».

---

[20] Ross y Chroust, me atrevería a decir, malinterpretan el pasaje al omitir en sus traducciones las palabras ἐν τούτοις, dando así la impresión de que lo que sigue procede del *Eudemo* (Ross, trad. de Oxford, XII, págs. 22; Chroust, *Arist.* II, pág. 62).

[21] Τόπος εἰδῶν, equivalente a εἰδῶν δεκτική, la frase citada por Simplicio, que ha aparecido en Aristóteles un poco antes (429a15). Se verá que Simplicio se ciñe muy estrechamente al texto de *De an.* Τόπος εἰδῶν no corresponde estrictamente a nada platónico y no es seguro en quién estaba pensando Aristóteles.

[22] En una de sus varias *diairéseis* del ser, Aristóteles dice que es doble (δίττον τὸ ὄν), potencial y actual *(Met.* 1069b15). Yo me he sometido a la autoridad de Ross al considerar juntos ἀληθῶν δευτέρως, pero ¿no puede entenderse δευτέρως como calificando a γνωστικήν? La inteligencia conoce las formas potencialmente.

La filosofía de Aristóteles no sólo constituía para Simplicio una unidad, sino que, como neoplatónico, estaba deseoso de reconciliarla con la de Platón. El *Eudemo* no planteaba dificultades, pero conservar las Formas platónicas junto con el Motor Inmóvil y la psicología de *De an.* era realmente un alarde. Proclo y Elias (frs. 3 y 4 [Ross]) distinguían el tratamiento aristotélico que aparecía en la literatura de la escuela del de los diálogos, pero lo explican diciendo que la forma dialógica exige un enfoque diferente del de los tratados o clases. Así, Elias: «En las obras acroamáticas determina la inmortalidad del alma recurriendo a argumentos, pero en los diálogos usa la persuasión, como es razonable», y Proclo: «En su tratado *De anima* examinó [el alma] científicamente y no dijo nada sobre sus cambios o azares, pero en los diálogos trató de estos temas por separado». Del tipo popular o persuasivo, Elias cita el argumento de que nosotros hacemos ofrendas a los muertos y juramos por ellos, lo que no haríamos si ellos no existieran.

No dedicaré mucho tiempo a los dos argumentos que alegan los especialistas en contra de una consideración seria del *Eudemo.* Uno pone de relieve que, en un diálogo, no todos los interlocutores representan el mismo punto de vista. Así, Düring: «Es claro que, en el *Eudemo,* Aristóteles ofreció una panorámica de opiniones diversas sobre el alma humana. Parece imposible postular con seguridad que alguno de los fragmentos represente la opinión propia de Aristóteles». Dado que ninguno de quienes los citan proporcionan indicación alguna en esta situación y que todos los representan como las opiniones de Aristóteles, nos hallamos más bien ante un recurso desesperado: es ciertamente imposible sostener que ninguna de dichas opiniones representa las de Aristóteles. El segundo es que, puesto que este diálogo es una elegía a un amigo muerto (lo que después vino a llamarse una «consolatio mortis»), Aristóteles dijo cosas que él no creía. Así Moraux: «La verdad es que el *Eudemo* no podía sino reproducir las ideas del *Fedón.* Esto —si se me permite expresarlo así— era la regla del género. Durante siglos la *consolatio* iba a seguir oponiendo la vida miserable que lleva el hombre en esta tierra a la existencia feliz que el alma disfruta en el otro mundo» [23]. Las palabras «iba a seguir» revelan la posición verdadera. En las épocas helenística y romana las *consolationes* evolucionaron hacia un género convencional [24]. En la época de Aristóteles no existían ni género ni reglas.

Más serio es el argumento que tiene en cuenta la cronología. Berti es quien lo ha expresado quizá mejor:

---

[23] Düring, *AGPh,* 1966, pág. 315; Moraux, *Symp. Ar.* I, pág. 120. Yo no los cito como los únicos, sino como los representantes más autorizados de estas opiniones.

[24] Se dice que remontan al libro de Crantor Περὶ πένθους, imitado por Cicerón, Plutarco y Séneca. *Vid.* Von Christ, *Gr. Literarturgesch.* II, 1, pág. 54 (ed. Schmid), aludiendo a K. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum hist. crit.*

> Si todo esto fuera cierto [*sc.* las afirmaciones de Jaeger sobre la filosofía del *Eudemo*], nos hallaríamos enfrentados nosotros mismos con el fenómeno curioso de un Aristóteles fanáticamente fiel todavía a la posición mantenida por Platón en tiempos del lejano *Fedón,* escrito 25 ó 30 años antes del *Eudemo,* sin tomar en consideración los esfuerzos que llevó a cabo el mismo Platón para revalorizar el mundo sensible en la serie de diálogos que van del *Parménides* al *Filebo* y el *Timeo* [25].

Ahora bien, en primer lugar, sin acusar a Aristóteles de predicar aquello en lo que había dejado de creer, hay que admitir con franqueza que una obra conmemorativa no era lugar adecuado para una argumentación del tipo que se encuentra en el *Parménides* o el *Sofista.* En segundo lugar, me siento reforzado por mi creencia (justificada, espero, en el volumen anterior) de que Platón, aunque llegó a ver y discutir con franqueza las dificultades implicadas en la teoría de las Formas tal y como la expuso en el *Fedón,* nunca la abandonó. (Cf. *Parm.* 135b.) La cronología del *Fedón* es incierta, pero, dado que el *Eudemo* se escribió en el 354, o después de ese año, debe de ser unos veinte años posterior, y se escribió, quizá, doce o quince años después de los diálogos críticos tardíos de Platón. A éste le quedaban unos seis años de vida y Aristóteles tenía treinta. Mi conclusión es que, en esa época, Aristóteles era uno de los discípulos más conservadores de Platón, situado más a su lado de lo que estaban Espeusipo, Eudoxo y otros que intentaban hallar alternativas a la propia teoría de Platón. Los argumentos de Tisias [26] basados en la probabilidad no pueden oponerse a las pruebas reales en nuestro poder respecto del contenido real del diálogo. Tampoco los críticos mencionan el hecho compensatorio de que, aunque Aristóteles escribió el *Eudemo* muchos años después del *Fedón,* precedió a su tratado *De anima* en otros tantos aproximadamente, dejando mucho tiempo para nuevos desarrollos en su filosofía.

PROTRÉPTICO [27]

Un discurso protréptico *(protreptikòs lógos)* pretende literalmente «volver» al lector «hacia» el modo de vida que el escritor considera mejor. Los

[25] *Primo Aristotele,* págs. 416 y sig. Pero su propia solución es quizá un poco endeble. Rees hizo la misma observación, *Symp. Ar.* I, pág. 191.

[26] Quienes se han olvidado de Tisias pueden dirigirse al vol. III, págs. 180 y sig.

[27] *Vid.,* sobre todo, Düring *A.'s Protr.: an attempt at reconstruction* (1961), que, además de la introducción y el comentario, ofrece los fragmentos en griego e inglés, dispuestos en «un orden razonable», así como una bibliografía; también su *Arist.,* págs. 406-33. Siguiendo el modelo implantado por Diels en los *Vorsokratiker,* Düring clasifica los pasajes como A (testimonios), B (fragmentos) y C (textos relacionados). Haremos aquí uso de su colección

sofistas se sirvieron del género (se tiene noticia de un protréptico de Antístenes) y Sócrates, en el *Eutidemo* platónico, demuestra a los dos sofistas cómo él lograría el mismo fin en su propio estilo de pregunta y respuesta. También fue una especialidad de Isócrates. El *Protréptico* de Aristóteles era una exhortación a la vida filosófica dirigida a un cierto Temison, descrito como un rey de los chipriotas, pero desconocido por lo demás [28]. Düring sostiene que puede datarse con seguridad y ofrece buenos argumentos en favor de situarlo entre el 353 y el 351, es decir, prácticamente contemporáneo del *Eudemo* [29].

Entre los ideales platónicos, el del rey filósofo, o el filósofo como consejero de un rey, parece haber despertado entre sus seguidores, a varios de los cuales envió fuera para ponerlo en práctica, un entusiamos especial (vol. IV, págs. 33 y sig.). La *República* misma puede haber ejercido un influjo tremendo, tanto entonces como en épocas posteriores, cuando no sólo era de fecha reciente, pero el mismo Platón se había mostrado en Sicilia dispuesto a poner todo su empeño en llevar a la práctica sus ideales. Se afianzó firmemente en Aristóteles y estaría en su mente cuando escribió su discurso protréptico al gobernante chipriota, del mismo modo que lo estaba cuando fue a la corte de Hermias y seguía estándolo cuando después se hizo cargo de la educación del joven príncipe Alejandro. En uno de los dos únicos fragmentos expresamente atestiguados de la obra le dice al rey que su posición no sólo no lo incapacita para la filosofía, sino que le proporciona las mejores oportunidades para ponerla en práctica.

---

y aludiremos a ella mediante la letra y el número. Un resumen de la investigación reciente hasta la fecha puede verse en A. H. Chroust, *Reconstr. of A.'s P.*, en *CP*, 1965.

[28] Fr. 1 [Ross], A1 [Düring]. No necesariamente el rey de Chipre como tal. Alrededor del año 351, después de la muerte de Evágoras II, nueve ciudades de Chipre tenía cada una su «rey» propio. *Vid.* Düring, *Protr.*, págs. 173 y sig.

[29] Moraux y De Vogel los separarían en cuestión de meses sólo (*Symp. Ar.* I, págs. 121 y 252). Sobre Düring *vid.* su *Arist.*, pág. 406, y *Protr.*, págs. 173 y sig. Dicha separación se basa en una combinación de argumentos tomados de la situación de Chipre y de la relación entre el *Protr.* y la *Antidosis* de Isócrates. Es imposible determinar la anterioridad de uno en relación con el otro, pero parece claro que uno tenía en mente al otro y fueron prácticamente contemporáneos. En *Eranos*, 1956, pág. 116, Düring escribió: «Podemos datarlo con mayor exactitud que cualquier otra de las obras tempranas de Aristóteles: se escribió en el 354, justo antes [*sic*] del discurso de Isócrates sobre la *Antidosis*». Añadió que las referencias al *Tim.*, *Sof.* y *Pol.* platónicos proporcionaban «un seguro terminus post quem» (un cambio de opinión respecto de *Eranos*, 1954, pág. 159, donde habló de *Tim.* y *Leyes* como posteriores al *Protr.* de Aristóteles). En *Protr.* (1961) y *Arist.*, sin embargo, basa su cronología en el supuesto de que *Protr.* era una *réplica* del discurso de Isócrates. (En 1936, Einarson había argumentado que *Protr.* fue una polémica contra *Antid*, pero, en 1941, Von der Mühl sostuvo que *Antid.* se escribió como una réplica a *Protr.* Stark, en 1954, apoyó a Von der Mühl, y Lesky [*HGL*, pág. 554] dijo que había «demostrado» que Isócrates «probablemente» hizo alusiones al *Protr.* Además tenemos que Düring en 1954 se opone a Düring en 1961. No tengo opiniones al respecto.)

> Zenón contaba cómo Crates estaba sentado una vez en el taller de un zapatero leyendo el *Propréptico* de Aristóteles, que escribió a Temison, rey de los chipriotas, diciendo que nadie tenía mayores ventajas para el estudio de la filosofía que él. Poseía una fortuna inmensa para gastar en tales ocupaciones y también reputación. Cuando Crates leía, el zapatero oía mientras cosía y Crates dijo: «Filisco, creo que te escribiré un protréptico, porque veo que tú tienes más ventajas para el estudio de la filosofía que el hombre para quien lo escribió Aristóteles» [30].

Aun siguiendo los ideales platónicos, Aristóteles está empezando a afirmar su individualidad. Platón creía efectivamente que, si se podía convertir a su filosofía a un gobernante rico y poderoso, los resultados sería maravillosos. Pero esto no es lo mismo que decir «Platón sostiene también que los ricos y los poderosos son instrumentos indispensables de la Idea» (Jaeger, *Aristotle,* pág. 55). Uno piensa en los vivos pasajes del libro sexto de la *República* donde se habla de las ventajas externas tales como la riqueza y la nobleza, al igual que de la salud y la buena apariencia, como los obstáculos mayores que tiene un hombre bueno, sabio y generoso por naturaleza para colmar su potencial filosófico. Sus propias cualidades elevadas, así como las oportunidades excepcionales y la presión de los familiares y amigos que quieren servirse de él, se aliarán para apartarlo de la filosofía en la dirección del orgullo y el egoísmo (vol. IV, págs. 480 y sig.). Realmente son pocos, dice Platón, aquellos que dotados de aptitudes filosóficas naturales logran sobrevivir a estas desviaciones y tentaciones de todo tipo. En Aristóteles son sólo los hombres *sin valía* quienes se equivocan en la valoración de lo material por encima del beneficio moral *(Protr.* B3 [Düring]).

El segundo fragmento atestiguado contiene el famoso argumento de que practicar la filosofía es inevitable en cualquier caso. Si debemos filosofar debemos filosofar, si debemos no filosofar debemos filosofar no obstante, porque la decisión de filosofar o no es en sí filosófica [31].

[30] Fr. 1 [Ross], A1 [Düring]. Citado por Estobeo (4, 32, 21, pág. 785 [Heinse]) de un epítome del cínico Teles (mediados del siglo III), como parte del argumento de que la pobreza capacita a un hombre para la filosofía más que la riqueza. Zenón en persona estuvo enseñando en Atenas antes de finales del siglo IV, y Crates, su maestro y un discípulo de Diógenes, en vida de Aristóteles. «Crates, nacido en el 365, puede haber leído el Protréptico «en el taller de un zapatero» no muchos años después de que se publicara» (Düring, *Eranos,* 1954, pág. 148).

[31] Frs. 2 [Ross], A2-6 [Düring]. Un escoliasta a *An. Pr.,* Olimpiodoro y dos escritores posteriores presentan el argumento como un silogismo y, con una pequeña variación formal, Clemente de Alejandría, la fuente primera. Alejandro de Afrodisias lo expresa así: «Plantearse incluso las cuestiones de si hay que filosofar o no se considera filosofía, como él mismo [*sc.* Aristóteles] dice en el *Protréptico*». Los comentaristas desde Rabinowitz (más recientemente Allan, en *Phron.,* 1976, pág. 227) le han seguido en la negación de que Aristóteles hubiera podido expresar la deducción en la forma transmitida, por la razón de que Aristóteles no desarrolló una lógica de silogismos hipotéticos. Yo no veo que sea necesario desarrollar sistema lógico alguno antes de formular este argumento simple e incisivo, tan característico de Aristóte-

La posición filosófica del *Propréptico* debe reconstruirse partiendo de los fragmentos insertados en la composición del mismo nombre del neoplatónico Jámblico, un plagiario al pie de la letra como prueban sus préstamos de Platón. Probablemente, como dice Düring, no tenía ni la esperanza ni la intención de engañar. Su obra pretendía ser un libro elemental de texto, como él mismo dice, que no seguía a una escuela única de filosofía, pero comenzaba «al modo general y popular de un protréptico» (pág. 7 [Pistelli]). Su finalidad no es la originalidad, sino familiarizar a sus lectores con la obra de los grandes pensadores del pasado, e irá avanzando, en varias fases, de lo elemental a lo más técnico. Todos los pasajes aristótelicos son de la primera mitad. Fueron descubiertos por primera vez por Ingram Bywater, en 1869, y la mayor parte de su selección ha resistido la prueba del tiempo [32]. Muestran el *Protréptico* como un puente interesante entre Platón y la madurez de Aristóteles, poniendo en evidencia cuánto conservó él de platonismo (el comentario de Düring está lleno de lugares paralelos), al mismo tiempo que contenía opiniones y expresiones cuyos paralelismos pueden encontrarse en los tratados conservados, por ejemplo, en la *Física*, la *Metafísica* y, particularmente, en el libro décimo de la *Ética Nicomáquea* [33]. Por supuesto que también había diferencias. En el *De anima* y los tratados biológicos no habría elegido la sensación como la marca distintiva de la vida (B74 y 80). En ellos, la vida se define como «la capacidad de autonutrición y crecimiento» e incluye a las plantas que carecen de sensación [34]. So-

les. W. C. Kneale no tenía dudas *(JHS,* 1957, I, págs. 62 y sigs.). En Aristóteles, el silogismo tipo de la primera figura se expresa hipotéticamente.

[32] *Vid.* sobre esto Düring, *Protr.*, págs. 24-27 *(métodos de Jámblico)* y 27-29 *(Los extractos procedentes de Aristóteles),* también su *Arist.*, pág. 401. Sus argumentos contra el escepticismo de Rabinowitz (1957) son convincentes y su opinión la comparten especialistas del calibre de Moraux, de Strycker, Spoerri y S. Mansion. Los pasajes que incluye se considerará aquí que han sobrevivido a la criba de los críticos y se aceptan como extractos genuinos del *Protréptico* de Aristóteles.

[33] Unos pocos ejemplos son: la teleología de la naturaleza (pero Ross omite B23), el arte imita la naturaleza (B13), la naturaleza, el arte y el azar como causas (B11 y 12), la potencialidad y el acto (B79-81), nosotros *somos* nuestras inteligencias (B62: cf. *EN* 1178a2; Düring, en su comentario, cita otros paralelos en *EN,* pero, por extraño que parezca, no cita éste), todos los hombres buscan la sabiduría (B77, cf. la primera frase de *Met. A).*

Los ecos (o anticipaciones) semejantes de otras obras despertaron naturalmente la sospecha de que Jámblico se inspiró en ellas, así como en el *Protr.* Esto formaba parte de la argumentación de Rabinowitz en favor de creer que lo que Jámblico ofreció es precisamente «una serie compleja de doctrinas tomadas de muchas fuentes». Hirzel sostuvo esto hace un siglo *(Hermes,* 1876) y, en una crítica del *Protr.* de Düring, en *AGPh,* 1965, Flashar afirma que no podemos reconstruir el *Protr.* a partir de Jámblico porque usó otras obras exotéricas de Aristóteles y también a Porfirio. En mi opinión, Düring ha tratado adecuadamente de las objeciones de este tipo de las págs. 28 y sig. de su *Protr.*

[34] Realmente una curiosa aberración de la época, considerando la opinión de Platón en *Tim.* (77a-b). No obstante, las formulaciones son puramente generales y no parecen aludir

bre la cuestión de si su platonismo incluía aún la teoría de las Formas trascendentes presentaré en primer lugar mi argumento Tisio. Sigo convencido de que el *Eudemo* la enseñó, junto con las doctrinas estrechamente relacionadas de la inmortalidad, la reencarnación y la anámnesis, que explican cómo podemos ver las Formas y recuperar por medio de la filosofía nuestro conocimiento perdido de ellas. Ahora bien, todos están de acuerdo en que *Eudemo* y *Propréptico* se escribieron prácticamente al mismo tiempo y es improbable, por ello, que no concordaran en estos temas centrales.

Respecto de los testimonios internos, Jaeger debilitó quizá su postura al otorgar un peso considerable al uso aristotélico de una única palabra, *phrónēsis*. Es improbable que él usara coherentemente un término de semántica y uso tan amplios en un sentido platónico técnico, ni tampoco lo hace. Esto dio a los objetores de la tesis de Jaeger un asidero al que no iban a tardar en aferrarse. Jaeger, no obstante, comprendió también el punto esencial, que «La amalgama de ética y ontología... sólo es explicable sobre el supuesto de que las palabras 'anteriores' y 'buenas' se refieren a las Formas» *(Aristotle,* pág. 94). Ha sido objeto de muchas críticas por esto, pero realmente tenía razón [35]. La argumentación no estriba en una mera cuestión terminológica, sino en la unión estrecha de la vida práctica —ética y política— con la filosofía pura o desinteresada, la metafísica o la ontología. Al persuadir a Temison a dedicarse a la filosofía, Aristóteles hacía una doble observación: *mientras que, por otra parte,* la filosofía (o *theoría)* debería practicarse sin buscar un fin ulterior, siendo la mejor y más elevada de todas las ocupaciones, conteniendo su fin en sí misma y digna de ejercitarse, aunque de ella no se siguiera ningún beneficio ulterior [36], *por otra parte, sin embargo,* demostrará que es la mejor guía también en las cuestiones prácticas (B42-51) [37]. El hecho mismo de que ella tiende a la verdad exacta, cuyo objeto es real e inmutable, le proporciona los criterios necesarios para la

a «la vida de los hombres, en contraste con la de los animales [*sic*] y las plantas» (Jaeger, *Aristotle,* pág. 257). Otra sugerencia puede verse en la pág. 294 n. 21, *infra.*

[35] Referencias a quienes sostienen la opinión contraria (Hirzel, Gadamer, Düring) pueden verse en S. Mansion, *Symp. Ar.* I, pág. 74 n. 2, y añádase De Vogel, *Philos.* I, págs. 318-22. Nuyens *(Psychologie,* pág. 92), Moraux *(Symp. Ar.* I, pág. 128) y otros concuerdan con Jaeger respecto de la presencia de las Formas y, antes de Jaeger, Thomas Case no tenía dudas sobre ello *(Mind.* 1925, págs. 82 y sig.).

[36] Un toque platónico; cf. *Fil.* 58c.

[37] Cf. S. Mansion, *Symp. Ar.* I, pág. 69: «Aristóteles rehusa diferenciar *phrónēsis* de bienestar y virtud moral, lo cual implica que para él la vida filosófica realiza de suyo la perfección humana y la excelencia ética, sin buscarlas como fines especiales, distintos de ella misma». Cito esto para llamar la atención sobre su artículo, admirablemente juicioso y comedido. Sobre la cuestión de las Formas rehúsa ser dogmática, pero concluye que, «aunque concedamos» que ya no es un partidario firme de la teoría, «no puede negarse que toda la atmósfera que rodea su obra es platónica».

acción adecuada. En la medida en que una Forma platónica era el objeto real e inmutable del conocimiento, el de una virtud moral como la justicia o el valor en primer lugar, en esa misma medida, la conducta adecuada es evidente que ha de apoyarse en el conocimiento exacto.

En la *Ética Nicomáquea,* donde la Forma del Bien se rechaza con firmeza, aunque con pesar (I, 4, 1096a11 y sigs.), esto se niega con énfasis y reiteración. Si sentimos que insistía demasiado en la cuestión, debemos recordar que no estaba empezando a construir sobre el mismo suelo: debía demoler en primer lugar un edificio antiguo, levantado no sólo por Platón, sino también por él mismo anteriormente. Tomemos su declaración inicial de principios del libro primero (1094b23):

> El signo de un hombre instruido es buscar la exactitud en todo tipo de cosas sólo en la medida en que lo permite la naturaleza del tema; buscar en un orador la demostración lógica es evidentemente tan absurdo como permitir que un matemático use el arte de la persuasión.

A lo largo del libro repite este principio varias veces.

> 1094b12: No hay que buscar el mismo grado de precisión en todas las discusiones.
>
> 1098a26: Debemos recordar lo que se dijo antes y no procurar la exactitud en todos los temas indiscriminadamente, sino teniendo en consideración el contenido de cada uno de ellos y en la medida en que es relevante para la investigación. Un constructor y un geómetra no buscan el ángulo recto del mismo modo. Uno lo quiere sólo en la medida en que es útil para su trabajo, pero el otro pregunta qué es y qué atributos tiene, porque es un observador de la verdad [38].
> 1103b34: Pongámonos de acuerdo de antemano respecto de que toda la discusión sobre la acción humana debe avanzar en términos generales y no buscando la precisión. Como dijimos al principio, las exposiciones deben conformarse al contenido de su tema [39] y no hay estabilidad respecto de lo que hay que hacer y lo que es provechoso, ni tampoco respecto de lo que es sano. Siendo la exposición en general de esta naturaleza, en casos particulares hay que ser incluso menos preciso. Ellos no incumben a arte o precepto alguno [40], sino que los agentes mismos deben considerar lo que conviene a la situación presente, al igual que acontece con la medicina y el arte de la navegación.

En otros lugares también, de forma más o menos directa, se nos recuerda el principio, por ejemplo, en 1102a23:

---

[38] Cf. Platón, *Fil.* 56d-57a y 62a. Incluso en la independencia de su madurez, la cabeza de Aristóteles permanecía sorprendentemente llena de nociones platónicas.

[39] Κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι, otro principio tomado de Platón, quien, al defender la forma mítica de su cosmogonía, escribió *(Tim.* 29b): «Debemos establecer que las exposiciones serán de la misma índole que lo que describen».

[40] Aristóteles exagera al hacer su observación. Una discusión más mesurada puede verse en el libro X, 1180b7-23, o en *Met.* 981a12-30.

Incluso el político debe estudiar psicología, pero en vistas a su arte y en la medida en que basta para conseguir su objeto. Ir más allá en punto a precisión es quizá más laborioso de lo que su propósito requiere.

(Esto parece apuntar a Platón, *Fedro* 271a y sigs.)

Una vez que el abandono de las normas platónicas eternas, que existen independientemente, había ocasionado, como vimos, una separación clara de las ciencias prácticas de las teóricas, Aristóteles no tenía dudas respecto de la clase a la que pertenecen los estudios éticos y políticos. El objetivo que persigue en la *EN* no es el avance del conocimiento, sino la inculcación de la vida adecuada. Esto se percibe desde el libro primero hasta el décimo.

1103b26. El estudio que nos ocupa no es teorético como los otros, porque nuestra finalidad no es saber qué es el bien, sino hacernos buenos; de otra manera no habría tenido utilidad [41]. (Cf. 1095a5-6.)

1179a35. ¿Dónde hay cosas que hacer el objetivo no es, como decimos, observarlas y llegar a conocerlas, sino hacerlas? Tampoco basta con conocer la virtud: debemos intentar poseerla y practicarla.

Como dije en un volumen anterior, un divorcio semejante entre conocimiento y bien debe haber hecho que Sócrates se revolviera en su tumba. En el último libro, para evitar cualquier malentendido, Aristóteles repite su convicción de que una vida dedicada al ejercicio desinteresado de la razón y la observación *(philosophía* o *theoría)* es la mejor porque la razón es la facultad más elevada del hombre, al mismo tiempo que su verdadera personalidad y el elemento divino ínsito en él, pero su supremacía real la descalifica como guía en los asuntos prácticos y Aristóteles se ha propuesto ofrecer en la *Ética Nicomáquea* una guía semejante. Así, también *Met.* 993b30: «El fin de la ciencia teorética es el conocimiento, de la práctica, las obras que hay que hacer. No se alcanza el conocimiento pleno, o científico, de algo hasta que se conoce su causa (el porqué), mientras que, en el estudio ético, es suficiente saber el hecho (el qué) y, si éste es suficientemente claro, no hay necesidad de añadir la causa» *(EN* 1095a5 y sig.).

El *Protréptico* presenta un cuadro diferente. Bastaría con considerar el pasaje muy discutido, que Düring dividió en B46-51 [42]. Aquí Aristóteles usa su analogía favorita tomada de las artes y los oficios para argumentar que también en la vida práctica se hace un gran uso del conocimiento teorético.

[41] No puedo comprender sencillamente cómo, a la vista de esto, Düring pudo escribir *(Arist.,* pág. 454): «En la *EN,* por otra parte [*sc.* como opuesta a *EE*], todo se dirige hacia la θεωρία como objetivo final». Ella es el objetivo más elevado de la vida, pero *no* el objetivo de un manual de ética, que no es θεωρίας ἕνεκα.

[42] Jámbl., *Protr.,* cap. 10 (págs. 54-56 [Pistelli]). Nuyens, por ejemplo *(Phychologie,* pág. 92), tiene la misma opinión que Jaeger y yo.

Un hombre es mejor médico por el hecho de poseer un conocimiento general de las ciencias naturales[43] (un estudio teorético en sí mismo) y, en los oficios, las herramientas mejores, como es el caso de la regla y los compases del carpintero, derivan, dice, de la observación de la naturaleza[44]. Ellas posibilitan al artesano verificar la rectitud y la uniformidad «en concordancia suficiente con los sentidos»[45]. El político debe tener también «ciertas normas» (ὅροι), tomadas de la naturaleza misma y de la verdad (ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας), «mediante las cuales juzgará lo que es justo, o bueno, o ventajoso». La diferencia es que

> En otras artes, los hombres toman sus herramientas y sus cálculos más exactos no de la realidades primarias mismas (οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων), con vistas a conseguir algo semejante al conocimiento, sino de copias de segunda o tercera mano, o incluso más alejadas, y basan sus razonamientos en la experiencia. Sólo el filósofo copia directamente de las realidades exactas (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησις ἐστι), porque las ve en sí mismas, no las copias. Así que, del mismo modo que un hombre no es un buen constructor si no usa una plomada u otros instrumentos semejantes, sino que compara sus propios edificios con otros, así también, pienso, si alguien estableces leyes para las ciudades o lleva a cabo otras acciones con el ojo puesto en otras acciones o constituciones humanas, o a imitación de ellas —de los espartanos o cretenses[46] o cualquier otra de esa naturaleza—, no es un legislador bueno o serio. Una imitación de lo que no es bueno no puede ser buena, ni una imitación[47] de lo que no es divino y estable en su naturaleza (θείου καὶ βεβαίου τὴν φύσιν) puede ser inmortal y estable. Evidentemente, el filósofo es el único artesano cuyas leyes son estables y sus acciones justas y buenas, porque es el único que vive con su vista puesta en la naturaleza y lo divino (πρὸς τὴν φύσιν βλέπων ζῇ καὶ πρὸς τὸ θεῖον) y, como un buen capitán, amarra[48] los principios de su vida a lo que es eterno e inmutable (ἐξ ἀϊδίων καὶ μονίμων), a ellos echa el ancla y vive como amo de sí mismo. Este conocimiento es realmente teórico, pero nos posibilita moldear todo en concordancia con él. Del mismo modo que la vista no hace ni forma nada, siendo su única función

[43] Cf. la cita de *De sensu* en la pág. 34 n. 8, *supra*.

[44] Se menciona el agua, la luz y los rayos del sol. Habría sido interesante que Aristóteles (o Jámblico, que puede haber omitido algo) se hubiera detenido a explicar qué papel jugaban estos fenómenos en los proyectos del constructor del instrumento.

[45] La contraposición entre el juicio de las τέχναι, que es κατ' αἴσθησιν, y el conocimiento de τὸ ὄν que alcanza la dialéctica, aparece en la *Rep.* (511c), resaltando el carácter puramente platónico del texto que nos ocupa.

[46] En llamativa contraposición con *EN* 1102a10-11. «Como ejemplo de ello tenemos los legisladores de los cretenses y los espartanos».

[47] Sobre las implicaciones platónicas del lenguaje de la imitación (μιμήματα, μίμησις) *vid.* Jaeger, *Aristotle,* pág. 91 con n. 2.

[48] «Dirige su vida dependiendo de...» Ross, que lee ὁρμᾷ (ὁρμεῖ, Vitelli, Pistelli, Düring *et al.*). ¿Pero qué es de ἀναψάμενος, que Ross no traduce? *Vid.* sobre la cuestión Düring, *Protr.*, pág. 223.

> distinguir y hacer patente lo que es visible, aunque nos permite actuar por medio de ella y proporciona la mayor ayuda a nuestras acciones (porque sin ella estaríamos prácticamente reducidos a la inmovilidad), así también es claro que, aunque el conocimiento es teórico, no obstante, hacemos innumerables cosas de acuerdo con él, elegimos unas acciones y rechazamos otras y, en general, por su mediación obtenemos todas las cosas buenas.

Las palabras pueden significar cosas diferentes para filósofos diferentes, pero en este caso la evidencia del lenguaje es abrumadora en el sentido de que la contraposición expresada es entre el mundo cambiante e imperfecto de los sentidos y las Formas inmutables y eternas [49]. La comparación entre la vista, el más agudo de los sentidos, y el conocimiento teórico es particularmente instructiva respecto de la indicación del grado de información que puede facilitar la acción. Los oficios se introducen a modo de analogía: del mismo modo que ellos toman como modelo propio lo que es suficientemente bueno para los sentidos, así también el político filosófico tiene sus modelos, que son nada menos que lo divino, inmutable e inmortal. Como dijo Platón en la *República,* «Lo que el conocimiento del dialéctico contempla de la realidad inteligible es más claro que el objeto de lo que se denomina las artes». Es inútil que un legislador copie la constitución de Esparta o la de cualquier otro estado humano, porque ninguna de ellas es buena o duradera. Él necesita la mejor, la ideal, «porque su modelo es la naturaleza *(phýsis)* y lo divino». Éste es el «modelo divino» del legislador de la *República,* cuyas leyes, como en el *Político,* son «copias de la verdad» [50].

Gran parte depende de la referencia de *phýsis.* Düring considera que ésta se aplica al mundo sensible y físico, de modo que Aristóteles está abogando aquí por el estudio de la ciencia natural, como en su filosofía madura, cuando una naturaleza orientada teleológicamente ha reemplazado a las Formas como realidad primaria. Es indudable que la totalidad del contexto imposibilita esta interpretación. Para Aristóteles, la esencia de *phýsis* en nuestro sentido de la palabra «naturaleza» radica en su relación con la idea de movimiento y cambio, sea en el sentido de su causa, de su finalidad, o del sujeto que subyace al mismo. «Todas las cosas naturales tienen en su seno el principio del movimiento y el reposo» y ellas incluyen a los ani-

[49] Así también Wilpert, *Frühschriften,* pág. 65: «Damit erweist sich φύσις als synonym für die Idee», etc. («Con lo que se demuestra que φύσις es un sinónimo de las Ideas» [T. del T.].) Von Fritz y Kapp *(Articles on Aristotle* 2, pág. 113) han señalado la llamativa contraposición entre este pasaje y *EN* 1181b15-22. (Pero su conclusión es errónea, págs. 114 y sig.)

[50] *Rep.* 511c, 500e. Cf. *Pol.* 300c: μιμήματα τῆς ἀληθείας, *Protr.* B48: ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησίς ἐστι. (Lo más próximo a este uso de ἀκριβής en Platón es quizá *Pol.* 284d: τὴν περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς ἀπόδειξιν, pero cf. el pasaje que inicia *Fil.* 56c, esp. 57d, sobre la ἀκρίβεια τῶν ὄντως φιλοσοφούντων.)

males, a las plantas y a los cuatro cuerpos simples *(Fís.* II *init.)* [51]. Al principio de *Sobre el cielo* describe el estudio de la naturaleza como si se ocupara básicamente de «los cuerpos, las magnitudes y sus propiedades y movimientos cambiantes, así como de los principios pertinentes a esa clase de cosas, porque de las cosas constituidas por la naturaleza unas son cuerpos y magnitudes, unas poseen cuerpo y magnitud y algunas son los principios de las cosas que los poseen». Ésta no es la *phýsis* del *Protréptico.* No obstante, dado que estamos postulando que el lenguaje de Aristóteles es platónico, puede ser tranquilizador señalar que el mismo Platón usa en ocasiones *phýsis* referido a las Formas y su mundo. Ejemplos de ello son «la *phýsis* de la Belleza» —donde *phýsis* reemplaza a *idéa* o *eîdos*—, las Formas que existen «en la naturaleza» y la frase «la *phýsis* de la realidad» [52].

En los fragmentos del *Protréptico* hay muchas más cuestiones interesantes, respecto de las cuales el lector puede dirigirse a los estudios de Düring.

SOBRE LA FILOSOFÍA [53]

Toda observación sobre la cronología del diálogo «Sobre la Filosofía» debe ser conjetural y refleja una opinión particular sobre su contenido y propósito. Así, Jaeger pensó que posiblemente no pudo haberse escrito antes de la muerte de Platón, mientras que para Berti no sólo se escribió en vida de Platón, sino que tuvo una influencia considerable sobre la teología

[51] Esto es una descripción tosca de lo que pertenece a una fase posterior de la exposición, pero no he olvidado la eternidad de la totalidad del cosmos ni la estabilidad de las especies, que no son relevantes para la situación que nos ocupa.

[52] *Fedro* 248b: ἡ τοῦ κάλλους φύσις, *Parm.* 132d: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, *Fedón* 103b: αὐτὸ τὸ ἐναντίον... τὸ ἐν τῇ φύσει, *Rep.* 537c: τῆς τοῦ ὄντος φύσεως. De Vogel, *Symp. Ar.* I, pág. 253, menciona *Parm.* 132d, pero, por lo demás, no creo que se hayan citado estos pasajes en relación con esto. (Las referencias en Wilpert, *Frühschriften,* pág. 65 n. 60, son menos relevantes.) Al mismo esquema de ideas pertenece *Rep.* 612a: αὐτῆς [sc. τῆς ψυχῆς] τὴν ἀληθῆ φύσιν (que aparece cuando el alma se ha liberado del cuerpo; cf. 618d) y *Teet.* 173e-74a, sobre la mente que se eleva sobre sí misma para investigar: πᾶσαν πάντῃ φύσιν τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου. Que esto no se limita a la geometría y las astronomía es evidente por 175c: ἑλκύσῃ ἄνω... εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας. McDowell, en su comentario (pág. 175) se esfuerza por excluir a las Formas de la digresión sobre el filósofo, pero, aún asi, sólo puede decir que es «posible» explicar estos pasajes sin ellas. (La descripción presente de la relación entre *Protr.* y *EN* difiere de la que ofrece Von Fritz y Kapp, *Articles on Aristotle* 2, págs. 113 y sigs.)

[53] El examen de la investigación especializada anterior hasta 1965 se ha convertido en superfluo merced a la exposición exhaustiva y crítica que ha realizado Berti de la misma en el cap. IV de su *Primo Aristotele,* que ocupa casi 100 páginas, y a los «Studi recenti sul Π. φιλ. di A.», en *Giorn. di Metaf.,* 1965.

de las *Leyes* [54]. A favor y en contra de la opinión de Jaeger puede citar varios nombres impresionantes. Sea cual sea su cronología, fue un hito en la carrera filosófica de Aristóteles, un intento de una obra global sobre la filosofía en la forma de un diálogo en el que participaba Aristóteles en persona, dividido sistemáticamente en tres libros, cada uno de ellos con un discurso introductorio [55], lo cual parece sugerir una cierta independencia temática. Una obra semejante, una especie de manifiesto, en el que Aristóteles relacionaba sus propias teorías metafísicas y cosmológicas con todo el movimiento de pensamiento religioso y filosófico que culminó en Platón, estaba destinada a ocupar una posición destacada entre sus obras literarias. Incluso después del redescubrimiento de los escritos de escuela, parece haber resistido más que otras el declive que siguió a su aceptación como los documentos más genuinos de su pensamiento, y algunos especialistas creen que partes de la misma se hallan encarnadas en algunos de los escritos de escuela, especialmente en *EN* y *Sobre el cielo* (Gigon, *Sym. Ar.* I, pág. 28). Las citas y referencias («fragmentos») que poseemos dan la impresión de que el libro primero contenía una historia de la filosofía y de la especulación prefilosófica hasta la época de Platón, el segundo contenía una crítica de Platón [56] y, en el tercero, estaba intentando un sistema general nuevo, con el énfasis puesto en la cosmología, la teología y la naturaleza del alma, que reemplazara al basado en las doctrinas de las Formas platónicas trascendentes y de una Inteligencia planificadora como causas últimas, ya rechazadas [57].

El libro primero ilustra una práctica aristotélica familiar desde el libro primero de la *Metafísica, De anima* y otros lugares, la de introducir su propio estudio de un tema en el contexto de una revisión histórica de las opiniones anteriores. Esto era a su vez el resultado de la fe característicamente aristotélica (que personalmente encuentro atractiva), según la cual en toda creencia sostenida de un modo sincero, aun revestida de error, un discernimiento paciente revelará un grano de verdad (págs. 104 y sig., *infra).* La pérdida del libro es muy de lamentar, cuando se considera cuán turbias son las fuentes de nuestro conocimiento de la primitiva religión griega. El hecho de que Aristóteles pertenece al siglo IV, unido a su mente aguda y crítica

[54] Luego apareció «The Probable Date of A.'s On Philosophy», *Arist.* II, págs. 145-58, de Chroust (originalmente en 1966). Por si puede servir de algo, yo me siento inclinado a pensar que «sic et A.», de Plinio, en *De phil.* fr. 6, pertenece al diálogo e implica claramente que Aristóteles mencionó la muerte de Platón. Si esto es cierto, por supuesto que zanjaría la cuestión.

[55] Este se basa en la premisa de que las citas de Cicerón, en la pág. 70, *supra,* se refieren a *De phil.*

[56] Así, Jaeger, y sin duda con razón, pero es curioso en su libro el olvido de *De ideis.*

[57] Referencias explícitas a los libros separados de *De phil.* aparecen en los *Fragmenta* de Ross, pág. 73 y frs. 6, 11 y 26.

y un interés indudable por el tema, habrían conferido un valor peculiar a su tratamiento de la cuestión. A diferencia del libro primero de la *Metafísica*, el *De phil.* no se detenía en el comienzo del pensamiento científico griego, despachando a los primeros *theológoi* con una mención de pasada poco convincente (983b27-984a2). Nuestras escasas citas muestran que hablaba con cierto detalle de los precursores de la filosofía, tanto griega como oriental. En el fr. 6 (atribuido expresamente a *De phil.* I por Diógenes Laercio), trata de la religión persa, expresando una opinión sobre las cronologías relativas de los Magos y los egipcios [58], y explicando el dualismo de la creencia zoroástrica. En el fr. 7, adopta la mirada de un historiador crítico para referirse a la autenticidad de los escritos órficos que circulaban en su tiempo y subcribe la teoría de que fueron compuestos en el siglo VI por Onomácrito [59].

El *Sobre la filosofía* marca una fase más del avance aristotélico respecto de Platón, aun conservando muchos rasgos platónicos, como hizo hasta el final. Se niega [60] la trascendencia de las Formas, y las afirmaciones de Plutarco y Proclo sugieren que, como podría esperar un psicólogo, la reacción contra esta doctrina central del maestro «a quien las almas bajas ni siquiera están capacitadas para elogiar» [61], que había sido suya propia anteriormente, fue fuerte, incluso violenta. Atacó a las Formas «no sólo en los tratados, sino gritando también en sus diálogos exotéricos que no podrían simpatizar con esta doctrina, aunque se pensara que se oponía a ella con ánimo de pendencia». Así Proclo. La versión de Plutarco es que «al plantear todo

[58] Parece que dijo que los Magos eran mayores que los egipcios. Esto es extraño, porque, en *Meteor.* 352b20, declara que los egipcios son los más viejos de la humanidad.

[59] En *OGR*, págs. 59 y sig., yo ofrecía las razones adecuadas, como las sigo considerando, por las que «Orpheum poetam docet A. numquam fuisse» (fr. 7), de Cicerón, debe significar «que el poeta Orfeo nunca existió», aunque Berti *(Primo Aristotele,* pág. 331) siguen aún a Jaeger *(Aristotle,* pág. 131) en la suposición de que la frase sólo significa «que Orfeo nunca fue un poeta».

[60] La curiosa frase de Siriano, en el fr. 11, es enigmática a primera vista y la mayoría de los especialistas, excepto De Vogel. *(Philos.* I, págs. 323 y sig.) han hecho caso omiso de ella demasiado a la ligera. Dice así: «Lo que dijo Aristóteles en el libro segundo de *De phil.* prueba su aceptación de que no ha dicho nada en contra de las teorías de los platónicos y en absoluto entiende los números eidéticos si son diferentes de los matemáticos. Reza poco más o menos así...». Parece antinatural que De Vogel traduzca μηδέ por «pero» y la cita preciosa palabra por palabra que sigue muestra que la simulación aristotélica de no entender los números eidéticos era irónica. Siriano, un polémico defensor de Platón, no ha visto problemático entender a Aristóteles y su cita no apoya sus afirmaciones. *Vid.* también Berti, *Primo Aristotele,* págs. 334 y sig.

[61] El poema elegíaco en alabanza de Platón, del cual procede esta cita, bien podría haber sido mencionado anteriormente como testimonio de la admiración, incluso veneración, que Aristóteles sentía por él. El texto se encuentra en *AABT,* pág. 316, y Ross, *Fragmenta,* pág. 146.

tipo de dificultades en contra de las Formas en su Metafísica, su Física y a través de los diálogos exotéricos, a algunos les daba la impresión de que estaba actuando de una forma más pendenciera que filosófica, como si su objeto fuera minimizar la filosofía de Platón» [62].

Una herencia platónica, que conservó durante toda su vida, recibió tratamiento exhaustivo en *De phil.* [63]. Se trata de la teoría de que la raza humana es aplastada periódicamente por catástrofes —plagas, hambre, terremotos, inundaciones, guerras intensas, etc.— que borran toda civilización, con sus artes, ciencia y filosofía, de manera que los escasos y miserables supervivientes tienen que empezar de nuevo a partir del nivel más bajo. Aquí concebía la recuperación en cinco fases, marcada cada una de ella por una aplicación diferentes de la palabra *sophía.* En primer lugar, obligados a concentrarse en las meras necesidades de la vida, aplicaron el nombre a logros tan simples como la siembra y molienda del trigo. En segundo lugar, el *sophós* se hace un profesional de artes tales como la carpintería y la arquitectura, que combinan la utilidad con una dosis de cultura y belleza. En tercer lugar, viene el establecimiento de sistemas políticos y legales, en cuarto, el estudio del mundo natural, hasta que, finalmente, los hombres se dirigen a la especulación sobre las cosas divinas e inmutables, más allá del universo físico, cuyo conocimiento se hace *sophía* en su sentido más propio. En relación con esto, se nos informa también de que Aristóteles describió los proverbios como «reliquias de la filosofía antigua que pereció en las grandes destrucciones de la humanidad, conservadas por su brevedad y agudeza» —un recordato-

---

[62] Sobre Proclo *vid.* fr. 10 [Ross], y sobre Plut. *(adv. Col.* 1115c) Ross, *Fragmenta,* pág. 4. Que «en los diálogos exotéricos» se refiere ante todo, si no exclusivamente, a *De phil.* lo creo con muchos otros. El mismo Aristóteles (si podemos considerar *EE* como suya), al rechazar la teoría de las Formas como «una abstracción vacía», añade que la cuestión se ha examinado de muchas formas tanto en las obras exotéricas como en las estrictamente filosóficas *(EE* 1217b20-23). Wilpert sostiene que *De phil.* era completamente platónica, con la consiguiente réplica de De Vogel *(Philol.* I, pág. 248-51) y Berti *(Primo Aristotele,* págs. 327-29). Más recientemente, T. M. Robinson ha hecho lo mismo *(U. of Toronto Qu.,* 1967-68).

[63] Fr. 8 [Ross]. La idea de desastres naturales periódicos y de la recuperación penosa de la civilización aparece en Platón, en el libro tercero de las *Leyes,* en *Tim.* 22c-e, y *Critias* 109d-e. Aristóteles, en *Met.* 1074b10, *Meteor.* 339b8, *Cael.* 270b19, *Pol.* 1329b25, alude de nuevo al ciclo interminable del conocimiento perdido y recuperado. Lo más próximo a este pasaje es uno del *Protr.* de Jámblico, impreso por Ross como el fr. 8 del *Protr.* de Aristóteles, aunque algunos consideran *De phil.* la fuente más probable. *Vid.* Berti, *Primo Aristotele,* pág. 327 n. 47.

R. Zoepffel, en el breve ensayo *Historia und Geschichte bei Aristoteles* (1975), sostiene que Aristóteles no considera las catástrofes universales ni cree en la teoría de un Año Grande y una destrucción a escala cósmica. Si los hombres hacían los mismos descubrimientos una y otra vez, ello se debía más bien a que las sociedades se desarrollan y retroceden de una forma independiente en lugares diferentes. En general, *vid.* C. Natali, «La teoria aristotelica delle catastrofi», *Riv. di Filologia,* 1977, págs. 402-24.

rio de que él compiló un libro de proverbios y de que Cefisodoro, el alumno de Isócrates, que escribió una obra contra Aristóteles en cuatro libros (perdidos, afortunadamente quizá), lo reprende por malgastar el tiempo en la indigna labor de coleccionarlos—. Una vez más rehúsa desestimar la sabiduría popular como algo indigno de la atención del filósofo [64].

Entre los rasgos típicamente «aristotélicos», que aparecen en fases diferentes de los escritos de escuela, hallamos los dos sentidos de la expresión «por causa de», que aluden respectivamente al fin que se pretende y al beneficiario. Aquí Aristóteles es su propio testimonio, al manifestar en la *Física* que esto se ha explicado en *De phil.* [65]. En este diálogo, o en el *Protréptico,* presentó también una observación favorita, estrechamente relacionada con su perspectiva general teleológica, que en el proceso de la generación las fases temporalmente posteriores son ontológicamente anteriores, o más desarrolladas [66]. En la *Met.* pone los ejemplos del semen y el ser humano, el niño y el adulto. Una doctrina central, que el universo no ha sido creado y es eterno, que defiende detalladamente en *Sobre el cielo,* aparece aquí con algunas críticas mordaces de quienes han pensado de otro modo al suponer que «un dios visible tan grande, que contiene el sol, la luna y el panteón completo de los planetas y las estrellas fijas, no era mejor que una obra hecha con las manos (τῶν χειροκμήτων, fr. 18)». Esto y los términos «demiurgo» y «artesano» (τεχνίτης; ambos en el fr. 19c) evidencian con claridad que Platón es uno de los aludidos, especialmente a la vista de otras indicaciones que prueban que gran parte del libro tercero iba dirigido a establecer su posición respecto de la cosmología del *Timeo,* con la que en muchos puntos estaba de acuerdo [67]. Platón no era realmente uno de esos «ateos terribles» (fr. 18) que destruirían el cosmos del mismo modo que lo habrían

[64] *De phil.* fr. 8, D. L., V, 26, Cefisodoro, *ap.* Ath. 60d-e *(AABT,* pág. 380).

[65] *Fís.* 194a35, un buen ejemplo de las notas de clase aristotélicas. Podría traducirse: «En un sentido, nosotros mismos somos un fin —los dos sentidos de 'por causa de'— *vid. De phil.*». Cf. el lacónico τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ τὸ δὲ ᾧ, en *De an.* 415b2-3, y *Met.* 1072b2-3. A. Graeser tiene un artículo en *Mus. Helv.*, 1972, «'Ueber die Phil.' und die zweifache Bedeutung der 'causa finalis'». Me hubiera gustado incluir bajo el mismo encabezamiento en mi texto los contrarios forma y privación, que aparecen en el fr. 6 [Ross], pero la benigna objeción de Berti *(Primo Aristotele,* pág. 331) de que «en realidad no parecen muy claros los motivos para la atribución del pasaje de Plutarco a *De phil.*», me parece a mi un eufemismo.

[66] Τὸ γὰρ τῇ γενέσει ὕστερον οὐσίᾳ καὶ τελειότητι προηγεῖται aparece en *Protr.* fr. 8 [Ross] *(ad fin.),* pero ya he advertido que no hay razones para atribuirlo a *De phil.* Cf. *Met.* 1050a4-6: τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα κτλ. y otros pasajes en Bonitz, *Index,* 652-a20-24.

[67] También en las *Leyes* (892b) Platón dice que la naturaleza, en el sentido popular de la palabra, debe su origen a τέχνη y, en *Sof.* 265e, afirma τὰ μέν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι τέχνῃ. Aristóteles creía, por supuesto (correctamente o no), que la génesis del cosmos en *Timeo* se entendía en sentido literal.

creado, pero esto era precisamente lo que le hacía más absurdo, porque, en opinión de Aristóteles, nada creado puede durar siempre, como sostiene en *De cael.*, cap. 10 [68].

Demócrito había visto el origen de las creencias religiosas en los terrores suscitados por los fenómenos meteorológicos alarmantes. Aristóteles vio también dicho origen en los cielos, pero, de un modo más platónico (cf. *Leyes* 966d-e), en la admiración y el asombro que inspiraban la regularidad y el orden de los movimientos celestes. La creencia en los dioses tenía de hecho para él dos causas y la otra era curiosamente la aparición de sueños proféticos. Según Sexto, él, del mismo modo que Demócrito, aceptaba esto como un hecho, pero después, en *Div. per somn.*, expresa escepticismo y ofrece explicaciones que excluyen la intervención divina [69]. En este diálogo parece que había tenido más cosas que decir sobre la teología y la naturaleza del alma, algunas de las cuales han sido objeto de interpretación diversa. Los problemas fundamentales son (I) hasta qué punto había desarrollado, en contra de Platón, la imposibilidad del automovimiento con el concepto subsiguiente de un motor inmóvil, y (II) la relación del alma con el quinto elemento *aithḗr*. Estos problemas serán objeto de consideración en el contexto de su doctrina general teológica y psicológica. Una introducción a *De phil.* no puede tener mejor conclusión que el magnífico pasaje traducido por Cicerón en el que Aristóteles se explaya sobre la grandeza del mundo natural, como si ello condujera inevitablemente a la idea de la creación divina. Situarlo al mismo nivel que un producto del taller de un artesano puede constituir efectivamente una disminución de su gloria, no obstante, ¿Qué más natural que, al ver su bondad, majestad y belleza, los hombres lo consideraran como un producto de la deliberación y amoroso cuidado divino? [70]. Por fin ha desaparecido el «lugar más allá de los cielos» del *Fedro,* así como la subordinación platónica del cosmos físico a un reino más elevado e ideal de Formas puras trascendentes. El lenguaje de Aristóteles recuerda las imágenes de la Caverna platónica y el estanque de aire del *Fedón,* pero en su cuadro es este mundo nuestro el que es la región más elevada de la luz y la verdad. No hay nadie que viva en la situación de los prisioneros de Platón, a no ser que pueda imaginarse una raza de hombres que haya nacido realmente en las entrañas de la tierra y no haya visto nunca las maravillas de nuestro mundo.

[68] Donde su comentario es un poco exagerado. Cf. *Tim.* 33a, 41a-b (vol. V, pág. 294).

[69] Demócr., A75 y fr. 166 DK (vol. II, págs. 485-489), Arist., *De phil.* fr. 12a (atribuido por Sexto a Aristóteles, pero no expresamente a *De phil.).*

[70] La diferencia entre esta concepción del Universo, la platónica, y la de Aristóteles, la ha expresado perfectamente Moreau *(A. et son école,* pág. 24): Aristóteles no lo consideró ya como un producto, sino como un organismo, que mantiene su existencia por un dinamismo interior (etc.).

> Eso es una idea magnífica de Aristóteles, cuando nos pide que imaginemos una raza de hombres que hubieran vivido bajo tierra, en mansiones bellas y hermosas adornadas con estatuas y pinturas y provistos de todo aquello cuya abundancia se supone que contribuye a la felicidad, pero que no hubieran emergido nunca a la superficie de la tierra, habiendo oído sólo mediante rumores e informaciones de la existencia de los dioses, su poder y santidad. Supongamos que en una época determinada se abrieran las fauces de la tierra y que de sus escondidas residencias escalaran hasta llegar a estas regiones en que habitamos, cuando se les diera la oportunidad de salir a la superficie. Ahora bien, cuando advirtieran de repente la tierra, el mar y el cielo, percibieran la grandeza de las nubes y la fuerza de los vientos y contemplaran el sol, reparando no sólo en su grandeza y belleza, sino también en su poder, puesto que originaba el día derramando su luz a través de los cielos; cuando la noche hubiera proyectado después su sombra sobre la tierra y vieran al descubierto la totalidad del cielo y radiante de estrellas, verían la variable luz de la luna, como si creciera y menguara, los ortos y los ocasos de todas estas luminarias y sus cursos giratorios fijados por la ley inmutable para toda la eternidad; cuando advirtieran todo esto, digo, creerían de inmediato que existen dioses y que estas obras extraordinarias son suyas. *Ésas son las palabras de Aristóteles* [71].

Nosotros no vivimos en una caverna, sino a la luz del sol y es una luz del sol real. Hay que hallar la verdad en el mundo que nos rodea —no simplemente, como habría hecho Platón, por el hecho de que incluso una imitación puede decirnos algo sobre la realidad que imita. La realidad está aquí, con tal de que sepamos cómo buscarla. De qué modo justificó filosóficamente Aristóteles esta convicción, frente al idealismo platónico, será el tema fundamental de este libro.

---

[71] Cic., *De natura deorum* II, 37, 95-96; *De phil.* fr. 13 [Ross]. Esto le sirvió ciertamente de inspiración a Berkeley en su *Diálogo Segundo*, págs. 210 y sig. Jessop, pág. 243 de la ed. Everyman.

V

LA MENTE DE ARISTÓTELES

> Aristóteles, el único gran filosofó que filosofó llevado por la pasión de comprender la naturaleza viva.
>
> Marjorie Grene

En la introducción a su *Aristoteles,* Jaeger señala que la posición de un filósofo en la historia del pensamiento es producto del estado de la filosofía de su tiempo y del desarrollo interno de sus propias ideas. Él toma la filosofía en una situación determinada y la modifica en cierto modo. Esto es cierto, pero para comprender su contribución particular creo que se necesita una hipótesis más fundamental aún: las tendencias internas de las ideas propias de un filósofo son en sí mismas producto de la filosofía existente y del impacto sobre ella de su propia personalidad y disposición mental. No es necesario avanzar más y buscar su origen en la herencia o el entorno, pero es un hecho que, mientras que sus ideas van a cambiar durante su vida, su tipo de mente, después de los años moldeables de la mocedad, es improbable que experimente una alteración fundamental. Esta actitud mental básica, o inclinación psicológica, dará color a todos sus escritos y determina de una forma fundamental las direcciones en las que modifica la obra de sus predecesores. Un empirista y un idealista pueden observar los mismos hechos y leer los mismos filósofos, pero desarrollan sus pensamientos en direcciones opuestas. La observación y la filosofía anterior son, como lo habría podido expresar Aristóteles en persona, la materia de sus pensamientos, y su carácter mental proporciona la causa formal, que es al mismo tiempo la motriz o eficiente. Leyendo sus obras de lógica, física, ontología, psicología, ética, etc., se adquiere inevitablemente una familiaridad con estos rasgos y creo que para quienes se aproximan ahora a él será útil tener

en la mente desde el principio algunos de ellos. Si esto parece empezar la casa por el tejado, lo único que puedo alegar es que la intención es *erradicar* algunas nociones preconcebidas que pesan sobre él, basadas menos en un conocimiento de primera mano que en otros que se apropiaron de él y lo encasillaron en una concepción escolástica que no le cuadraba en absoluto. No hace falta decir que lo que sigue debe aceptarse sólo si soporta la prueba de la confrontación con el mismo Aristóteles. Yo he resaltado intencionadamente aquellos aspectos de su mente que explican sus desviaciones de Platón en lugar de los muchos puntos en los que siguió la dirección platónica.

1. Una de sus características más notables fue su forma provisional y gradual de abordar una investigación y su disposición a avanzar mediante un proceso de prueba y error. Ampliemos esto:

a) Antes de intentar resolver un problema tomará el mayor cuidado en ver que la formulación del mismo es completa y se ha comprendido su naturaleza. Su opinión al respecto aparece con claridad, por ejemplo, al comienzo de *Met. B* (995a24):

> Debemos, con miras al conocimiento de lo que estamos buscando, investigar primero cuáles son las primeras cuestiones que hay que plantear. Esto incluye tanto los pensamientos diversos de otros sobre ella como lo que les ha pasado desapercibido. Para quienes desean responder preguntas es útil plantear las preguntas bien: porque la respuesta subsiguiente es la solución de las dificultades anteriores y es imposible soltar el nudo a menos que se conozca.

Después de esta introducción continúa dedicando todo el libro a la exposición de unos catorce problemas fundamentales, por ejemplo:

La filosofía, decimos, es conocimiento de las causas. ¿Puede ser propio de una ciencia única conocer las causas de todo?

¿Los *summa genera* o *infimae species* tienen motivos suficientes para ser reconocidos substancias y principios?

¿Existe algo separado de los objetos sensibles?

Si la ciencia sólo puede tratar con clases, ¿cómo es posible el conocimiento de lo individual? [1].

b) Característico de una mente semejante es llevar una línea de pensamiento lo más lejos posible y, si no conduce a ninguna parte, dejarla simplemente e intentar otra. No son tácticas que produzcan en todos los casos una conclusión perfilada y redonda, sino que dejan mucho espacio para

---

[1] *GC* I, ejemplifica el método en juego en una investigación científica particular. Cf. 321b10: «Ahora que hemos planteado suficientemente los problemas debemos intentar hallar una solución de la dificultad». Los interesados en el carácter de *Met.* B pueden consultar *Doctrine of Being*, de Owen, págs. 113-46, y las autoridades que allí se citan.

las aristas desiguales, lo que molesta en gran manera a algunos de sus intérpretes. Pero eran inevitables, sólo por el hecho de que, como sabemos, nunca se resolvió por completo el conflicto que existía en su mente entre lo platónico y lo antiplatónico. Añado, a modo de apoyo, las opiniones de dos especialistas modernos. En primer lugar, sobre las incoherencias en Aristóteles, Le Blond señala *(Logique et méthode,* pág. XXVII): «La constatation de ces incohérences... ne diminue pas Aristote, est il besoin de la dire? Elle manifeste, en tant qu'il reconnaît l'obscurité et s'y résigne, la probité du philosophe, qui préfère souvent l'aporie à la solution tranchante». Y, en la pág. 47: «Aristote n'est pas tout d'une pièce, il n'est pas ceci ou cela, mais il est ceci et cela». En segundo lugar, Ross sobre la *Metafísica* (vol. I, pág. LXXVII): «La *Metafísica* como un todo no expresa un sistema dogmático, sino las aventuras de una mente en su búsqueda de la verdad».

c) En consonancia con ello tenemos lo que se ha mencionado ya, su ansiedad constante por procurar a las opiniones de los demás la consideración debida. «En consecuencia, debemos prestar atención a los dichos y opiniones no demostrados de los hombres experimentados y ancianos, o a los de la sabiduría práctica, en medida no menor que a las demostraciones, porque a través del ojo de la experiencia ellos ven correctamente» *(EN* 1143b11-14).

Su defensa desafiante (a la vista de personas como Parménides y Platón) del *consensus omnium* es realmente notable: «Mantenemos que lo que todo el mundo cree es cierto. Quien destruye esta fe difícilmente hallará otra más creíble [2]». En la *Ética Nicomáquea* (1153b27), cita con aprobación la línea de Hesíodo *(Trab. y días* 763): «No hay palabra que expresen muchas personas que se pierda por completo». Como mínimo, las opiniones filosóficas legas o anteriores constituían un punto de partida excelente para la argumentación. Puesta en relación con ellas, la mente se entrenaba en la dialéctica y el análisis podía purificar la escoria de pensamiento no científico y extraer el metal verdadero que permanece [3]. «Si, sobre cualquier cuestión,

---

[2] *EN* 1172b36-73a2, sobre la cuestión de si el placer es el bien. Él no se muestra siempre tan desafiante. Hay que recordar que la *EN* no pretende ser un tratado científico (págs. 92 y sig., *supra).* Una discusión seria de la diferencia entre conocimiento y opinión (δόξα; cf. ἃ πᾶσι δοκεῖ en el pasaje de *EN)* puede verse en *An. Post.,* cap. 33. R. Bolton, en *PR,* 1976, pág. 252, señala que ἔνδοξα puede referirse tanto a los expertos como a los legos y opina que Aristóteles daría preeminencia a los primeros. Quizá inclina demasiado la balanza en el otro sentido, por ejemplo, Parménides no es un ejemplo feliz para avalar su argumentación. La propia descripción aristotélica de ἔνδοξα es τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς *(Top.* 100b21).

[3] Aristóteles como el filósofo del sentido común, de lo que la humanidad acepta intuitivamente como obvio, es el tema dominante de un libro reciente de H. B. Veatch, *Aristotle: a Contemporary Appreciation* (1974).

se mantienen aún las opiniones, después de haberse resuelto las dificultades, eso es en sí una prueba suficiente» (1145b6). El orden adecuado del procedimiento se ejemplifica también en *EN* 1145b2-7: primero se establecen los hechos tal y como se conocen [4], luego se consideran los problemas que plantean y finalmente se confirman, si es posible, todas las ideas recibidas o, al menos, la mayoría autorizada.

d) Esta provisionalidad, y consideración inicial de otra opinión, halló expresión en el método aporético. Una *aporía* (lit. «sin salida») resulta, cuando, en una argumentación que toma como premisa una creencia recibida, llegamos a una conclusión que se contradice, o por la experiencia, o por alguna otra creencia recibida. Esto indica que nos hallamos en un callejón sin salida *(póros)*. Aristóteles describe una *aporía* así *(EN* 1146a24): «La mente se traba; no desea permanecer donde está, porque la conclusión no le satisface; no obstante, no puede seguir avanzando, porque no tiene medios de resolver el argumento». Está hablando de los argumentos sofísticos, que se complacían evidentemente en las *aporíai*, del tipo de los del *Eutidemo* de Platón.

Aristóteles fue quizá el primer filósofo europeo que se vio a sí mismo en su propio marco histórico. Si creyó que a él y a sus contemporáneos se les había reservado llevar a su culminación la ciencia y la filosofía, ello sólo era posible con la ayuda de los logros de sus predecesores. Con él, podría decirse, la filosofía dio un gran paso en el camino hacia la autoconciencia plena. Hasta el siglo actual se le había considerado, por lo general, como el más dogmático de los filósofos en lugar del hombre que yo estoy describiendo. Esto fue el legado de sus intérpretes medievales. Se trata de una imagen falsa y, en el siglo XVII, Sir Thomas Browne, nos dio una imagen mucho más cierta que algunos críticos posteriores. En las *Pseudodoxia* (7, 13) habla de Aristóteles

> quien, en cuestiones de dificultad y en aquellas que eran abstrusas, consideró que era suficiente formular conjeturas ... él que estaba tan perfectamente familiarizado con ἢ ὅτι y πότερον, *utrum* y *an quia,* como observamos en las Interrogaciones de sus Problemas: con ἴσως y ἐπὶ τὸ πολύ, *fortasse* y *plerumque,* como se percibe a lo largo de todas sus obras.

2. En agudo contraste con Platón, Aristóteles tenía en su naturaleza una vena fuertemente empírica. Inevitablemente, en el estado en que se encontraba entonces la investigación científica y ante la ausencia de ayudas

[4] «Hechos observados», Ross, pero Owen y Ackrill ven aquí φαινόμενα como el equivalente de ἔνδοξα, lo que la gente cree. (Ackrill, *Ethics*, pág. 15; Owen, *Articles on Aristotle* I, pág. 114.) Quizá tienen razón, pero φαίνεσθαι tiene, por supuesto, dos sentidos, según se conciba usado con infinitivo o participio.

tecnológicas, hay ocasiones en que parece que él se entrega a generalidades carentes de substancia y se extravía en cosas probadas. A pesar del elogio bien conocido de Darwin («Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, aunque de formas muy diferentes, pero ellos fueron meros colegiales comparados con el viejo Aristóteles»)[5], es fácil para un crítico hostil presentar un puñado de errores biológicos que podrían dar la sensación de que minimizan su categoría como investigador serio. Otras observaciones asombran al experto por su exactitud. Una exposición equilibrada y detallada, desde el punto de vista moderno, de sus logros en los campos de la reproducción y la embriología es la de Joseph Needham, en su *History of Embryology* (págs. 37-60). Aunque no carece en modo alguno de sentido crítico, su veredicto es que «La profundidad de la penetración aristotélica en el ámbito de la generación de los animales no ha sido superada por ningún embriólogo posterior y, teniendo en consideración la amplitud de sus otros intereses, no se le puede igualar». En muchos pasajes «la observación detallada se une al razonamiento agudo» y el biólogo moderno habla también de sus «capacidades asombrosas de observación» y de «su fama bien merecida como embriólogo». Incluso su teleología, aunque deplorable, no fue un desastre rematado, «porque la teleología es, como otras variedades del sentido común, útil de vez en cuando» (cf. la pág. 211 n. 81, *infra)*, y Needham cuenta cómo Harvey confesó que su convicción de que «una Causa tan Providente como la Naturaleza» debe haber actuado con un Plan le indujo a descubrir la circulación de la sangre.

La situación es tal que un comentarista general, imparcial y bien informado como Düring, difícilmente puede evitar dar la impresión de autocontradicción. En ocasiones acusa a Aristóteles de especulación *a priori*, por

[5] En una carta de 1882 a Wm. Ogle, el traductor del tratado aristotélico *PA (Life and Letters*, ed. F. Darwin, vol. 3, pág. 252); citado a menudo, por ejemplo, por Ross, *Aristotle*, pág. 112, Peck, *PA* (ed. Loeb), pág. 51, Needham, *Hist. of Embryology*, pág. 42 n. 1. Cuvier en persona expresó una admiración tremenda por Aristóteles en su *Hist. des Sciences Naturelles* (I, pág. 132, citado por Lewes, *Aristotle*, pág. 154). Bourgey, *Obs. et Exp.*, y Düring, *Arist.*, pág. 521, presentan una lista de algunos errores bien conocidos, y Charles Singer, *Hist. of Sci. Ideas*, págs. 49 y sig., algunos de sus éxitos notables.

El crítico más severo de Aristóteles a este respecto fue G. H. Lewes, cuyo análisis detallado de las obras biológicas en su *Aristotle* (1854), pretendía poner de manifiesto sus defectos como observador científico. En su conclusión, Lewes escribe (pág. 376) que Aristóteles «no tiene derecho a ocupar lugar alguno, grande o pequeño, entre los hombres especialmente distinguidos como *observadores*, en el sentido científico del término: puesto que no sólo no consiguió enriquecer la Ciencia con los detalles valiosos y precisos que sirven de soportes sólidos de la especulación, sino que fracasó también en su intento de apreciar las condiciones primarias de la observación atinada. Reunió muchos hechos, nunca los examinó a fondo». Este veredicto de un «Verificacionista» primitivo es sin duda demasiado duro, como lo consideró Grant *(Ethics* I, pág. 277 n. 14), pero hay que decir en su defensa que Lewes recopiló una multitud de ejemplos biológicos interesantes.

ejemplo, «aunque él resalta con tanta fuerza la ausencia en su actitud mental de los métodos puramente especulativos de Platón, en realidad se apoya en las generalizaciones especulativas en un grado mucho mayor». Al mismo tiempo «toda teoría especulativa de Aristóteles tiene su origen en una observación simple de la naturaleza». «Los méritos de Aristóteles como observador de los hechos, especialmente en la biología marina, son indiscutibles». En suma, concluye, quienes, como Russell, se han divertido compilando listas de los errores de Aristóteles exageran su importancia. «La mayoría de las observaciones que recoge son correctas y algunas son brillantes. Quienes, por otra parte, intentan explicar todos los errores como corrupciones textuales cometen la falta contraria. Contentémonos con notar que Aristóteles en ocasiones se deja extraviar por sus informadores» [6]. Es cierto que Aristóteles hizo uso de observaciones recibidas por otros, así como de primera mano (pág. 56 n. 57, *supra)*, pero no sin someterlas a crítica. Después de citar a Ctesias sobre la fauna india, añade: «Pero él no es una fuente fiable» *(HA* 606a8; cf. 523a26). Por desgracia, hasta el escepticismo y la deteminación de no ser objeto de engaño puede inducir al error, como cuando rechazó como leyendas de viajeros lo que había oído sobre el Mar Muerto *(Meteor.* 359a16).

Hay que dejar a los especialistas la cuestión de la categoría de Aristóteles como biólogo [7]. La cuestión fundamental que nos ocupa aquí versa sobre la intención y la mentalidad que hay detrás de la misma [8]. El neoplatónico Proclo, en su comentario sobre el *Timeo* (I, 295, 26 [Diehl]), se lamentaba de que, contrariamente a Platón, «él descuidara los principios teológicos y empleara demasiado tiempo en las cuestiones físicas». El contraataque aristotélico habría sido tajante. Los dos pasajes que citamos a continuación son críticas del *Timeo* con su generación de los elementos físicos a partir de las figuras geométricas:

> *GC* 316a16. Quienes han empleado más tiempo ocupados de los fenómenos físicos se encuentran en una disposición mejor para postular la clase de

[6] Düring, *Arist.*, págs. 387, 520, 521, 522, pero la sección que comienza en la pág. 514 debería leerse como un todo.

[7] Una exposición y valoración excelentes y breves, con ejemplos, se hallará en G. E. R. Lloyd, *Aristotle*, cap. 4. Algo más puede leerse en su pág. 73 n. 1. El especialista tiene a su disposición la traducción italiana, de 1.314 páginas, de Lanza y Vegetti, de todas las obras biológicas, con una introducción general, generosas notas, introducciones breves a las distintas obras y una extensa bibliografía. Además de sus méritos, es la única edición ilustrada de que tengo conocimiento (pinturas de animales y peces de vasos griegos). W. Kullmann, en su *Wissenschaft und Methode* (1974), pone perfectamente de relieve la importancia de los estudios biológicos de Aristóteles para una consideración global de su filosofía.

[8] Incluso Lewes *(Aristotle*, pág. 18) señaló «la tendencia inductiva dominante que le llevó a reunir, en el tratamiento de todos los temas, los hechos antes de razonar sobre ellos». Ejemplos de experimentos reales con animales pueden verse *ib.*, págs. 112 y sig.

principios que pueden mantenerse respecto de un área amplia, mientras que quienes, mediante una discusión muy abstracta, han perdido de vista los hechos es más probable que dogmaticen sobre la base de unas pocas observaciones.

[*Cael.* 306a5; el uso del plural pretendía quizá suavizar la referencia a Platón, pero el tema es la doctrina del *Tim.*] Estos filósofos, al hablar de los fenómenos, dicen lo que es incoherente con los fenómenos. La razón es que ellos no tienen una concepción segura de los primeros principios, sino que quieren armonizar todo de acuerdo con ciertas teorías predeterminadas... Se valen de la verdad de sus premisas en contra de todos los hechos, no reparando en que algunas premisas deben juzgarse a la luz de su consecuencias.

En otros lugares insiste en la misma lección.

GA 760b28. Este parece ser, pues, el modo de reproducción entre las abejas, a juzgar por la teoría y por lo que parece que son los hechos respecto de ellas. Los hechos, sin embargo, no han sido comprobados adecuadamente. Si alguna vez se comprueban, entonces hay que confiar en el testimonio de los sentidos más que en la teoría y en las teorías sólo si sus conclusiones están de acuerdo con los fenómenos. (Cf. también 741a34 y 762a33.)

MA 698a11. Pero debemos comprender esto [la necesidad de un motor inmóvil] no simplemente como una teoría general, sino con respecto a las cosas individuales sensibles, mediante [9] las cuales buscamos formar las teorías generales mismas y con las que pensamos que deben armonizar.

Esta mentalidad empírica, o realismo del sentido común [10], armoniza naturalmente con los rasgos ya mencionados como un aspecto más de las dotes intelectuales del mismo hombre. Es lo que se le separa de Platón de una forma más tajante y aparecerá con mayor claridad cuando sometamos a consideración sus doctrinas de la materia y la forma y la primacía ontológica de lo individual, así como las dificultades a que dichas doctrinas le llevaron.

3. La mente de Aristóteles era lógica. Pido perdón por usar una palabra tan vaga, que evidentemente debe ser objeto de clarificación inmediata. Dado que yo la menciono bajo el lema de características mentales generales, es obvio que no la estoy usando en un sentido muy preciso o limitado. En resumen, mediante el adjetivo lógico, en este contexto, me refiero a la reflexión consciente sobre el proceso del pensamiento. He dicho que con

[9] O posiblemente «por causa de», «a causa de» («teniéndolas por objetivo», según la traducción de Oxford, un uso de διά con paralelos en *EN* 1172b20, ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἱρούμεθα. Pero tomar la preposición en su sentido más común se adapta mejor al contexto.

[10] Uso esta expresión en sentido no técnico. La posición de Aristóteles comparte algunos rasgos, pero no todos, con el «realismo ingenuo», tal y como lo describe, por ejemplo, Ayer en su *Central Questions. (Vid.* su índice.) Aristóteles no creyó que todo lo que existe debe ser perceptible realmente por los sentidos. Sostuvo (a diferencia de un idealista berkeliano) que nuestras sensaciones son activadas por «objetos subyacentes» que no cesan de existir cuando no se los percibe *(Met.* 1010b33; cf. 1047a4).

Aristóteles la filosofía se hizo autoconsciente: para él era lógico el estudio que llevaba a cabo la mente de sus propias obras. En esta cuestión postulaba una originalidad total:

> «Nuestro propósito era descubrir alguna facultad del razonamiento, sobre cualquier tema propuesto, a partir de las premisas más generalmente aceptadas». En casi todas las demás artes, continúa, se tiene la obra de los predecesores para construir sobre ella, «pero en esta que nos ocupa no era cuestión de una parte hecha y otra por hacer aún: no existía nada en absoluto... Sobre el tema del razonamiento, hasta que hubimos empleado mucho tiempo en una investigación de primera mano [11], no teníamos a nuestra disposición nada que decir».

La pretensión no es absurda. Es indudable que Platón vio que era necesario algo semejante a una ciencia de la lógica, que antes de investigar en la naturaleza del ser hay que hacer una labor crítica en cuestiones tales como la definición de los términos y la distinción de los argumentos válidos de aquellos que carecen de valía, mas, en sus diálogos, introdujo esto de una forma asistemática en discusiones de una naturaleza más especulativa. En general, como escribió Susan Stebbing *(Mod. Introd. to Logic,* pág. 478): «La metafísica de Platón proporcionó un ejemplo de pensamiento reflexivo capaz de análisis lógico: él mismo no reflexionó sobre la estructura lógica de su pensamiento» [12].

Como clarificador reconocido de lo que otros habían formulado de un modo vacilante o confuso, incumbía de una manera especial a Aristóteles prestar una atención adecuada a lo que, en su opinión, era preliminar y ancilar a toda investigación científica y filosófica (págs. 148 sig., *infra).* Hemos señalado su costumbre de partir de las opiniones de los otros. Todos, desde los teístas convencidos hasta los materialistas insensatos, podían ofrecer alguna contribución, substancial o de expresión, una vez purificados de sus errores. Él abordó con confianza la tarea de descubrir dicha contribución, sabiendo que aportaba los elementos de una lógica científica aplicable a «cualquier tema propuesto». Deberíamos recordar esto cuando nos enfrentemos con la objeción obvia [13] de que, a pesar de asumir un manto de imparcialidad y declarar que se está limitando a introducir claridad y orden en las exposiciones de sus predecesores y a poner de manifiesto sus intenciones reales, de hecho, está distorsionando sus opiniones para obligarlas a entrar en su propio esquema diferente. La cuestión sólo puede resolver-

[11] Del último capítulo de *Ref. Sof.* Lo traducido corresponde a 183a37 y sig., 183b34-36, 184b1-3. En 184b2, la traducción oxoniense proporciona un sentido excelente, pero se aparta ligeramente del griego. Ἤ no significa «pero» y hay que tomar juntos πότερον... ἤ.

[12] Cf. también M . Kneale, *Development of Logic,* págs. 11 y sig., que comienzan: «Platón enuncia incidentalmente un número de principios lógicos».

[13] Planteada con frecuencia, especialmente por Cherniss. *Vid.* mi artículo en *JHS,* 1957.

se a su manera, mediante un examen del material, pero no es irrelevante que elaborara un sistema lógico que sirvió al mundo hasta el siglo XIX. En el XVIII, Kant pudo escribir aún: «Es asombroso que hasta nuestros días esta lógica no haya sido capaz de avanzar un solo paso y sea así, al parecer, un cuerpo de doctrina cerrado y completo». Así también, en tiempos más recientes, C. Lejewski, en la *Encyclopaedia of Philosophy* IV, pág. 547, en el curso de una valoración breve del logro lógico aristótélico dice: «Hasta la aparición de la lógica simbólica (es decir, durante más de dos mil años) la autoridad de Aristóteles en cuestiones de lógica permaneció incontrovertida y su lógica se consideró como un sistema global que no admitía ampliación».

Su audaz afirmación de que expresaba el sentido de sus predecesores mejor de lo que lo habían expresado ellos mismos se apoyaba en una base semejante. Esta afirmación, además, no es en sí absurda. En un parágrafo esclarecedor sobre la interpretación de Platón *(Philosophy,* 1976, pág. 362), I. M. Crombie hace una observación respecto del tipo de falsificación «en que incurrimos si no hacemos uso de nuestra terminología filosófica más clara cuando estamos intentando conjeturar su sentido».

4. Entre el equipamiento mental aristotélico yo personalmente [14] incluiría su concepción teleológica respecto del mundo. Un teleologista ve toda la naturaleza como si cumpliera una finalidad o finalidades, de una forma consciente o no. Nuestras propias acciones normalmente se dirigen a un fin u objetivo proyectado, que las determina y explica. La secuencia de acciones implicada en la construcción de una casa sólo se explica por el hecho de que hombres y mujeres necesitan un refugio para ellos mismos y sus propiedades, de aquí que su propio trabajo, o el de otros, haya debido tenerlo en cuenta [15]. El mismo tipo de comportamiento puede observarse en

[14] La aclaración personal es necesaria, porque es posible una opinión diferente, y recientemente la ha mantenido hábilmente A. Gotthelf, quien sostiene que «la teleología de Aristóteles es fundamentalmente de carácter *empírico* y no una doctrina a priori llevada a su investigación de la naturaleza» («A.'s Conception of Final Causality», en *R. of Metaph.,* 1976, pág. 237. La cursiva es suya). Puede ser, sin embargo, que lo que yo vaya a decir aquí contribuya algo a reconciliar nuestros puntos de vista. En todo caso, el ensayo cuidadosamente meditado de Gotthelf, basándose en la tesis de que la causación final en Aristóteles no puede reducirse a elementos no teleológicos (al modo de la «reducción biológica» moderna), es esclarecedor y convincente.

[15] La señora Grene, en su *Portrait of Aristotle* (pág. 217), menciona la idea de Thomas Dewey de que un hombre construye una casa por el placer de la actividad, no para vivir en ella —porque podría morir antes de levantar el tejado—. Sólo se puede estar de acuerdo con su comentario de que, en términos aristotélicos y de hecho, esto es una tontería. (Aristóteles no habría negado que, aceptada la finalidad, un hombre pudiera conseguir placer de la actividad κατὰ συμβεβηκός.)

las criaturas que llamamos irracionales. El tejer de una araña o que un pájaro atraviese el jardín con una ramita en su pico sólo pueden explicarse por el propósito de preparar una tela de araña o un nido. Incluso en las plantas, la naturaleza parece colaborar al cumplimiento de un fin. Puede decirse que una semilla tiende a desarrollarse en un tallo de trigo, fructificando y dejando otras semillas para perpetuar la especie y, a *fin de que* esto pueda suceder, el suelo contiene ciertos ingredientes, y el sol y la lluvia realizan acciones regulares para ayudarlo.

A la vista de estos fenómenos los teleologistas aceptan la explicación en términos de finalidad como correcta y definitiva. Por los general, pero no siempre, hay teístas para quienes el curso de la naturaleza ha sido modelado desde el exterior por una inteligencia divina. Otros rechazan como falaces todas las ideas de finalidad. El argumento que se apoya en las pruebas de un designio falla porque es posible, mediante la interacción de fuerzas ciegas y fortuitas, *simular* los resultados de la finalidad. Las teorías sobre la evolución de Darwin, tomadas en sí mismas, han llevado a muchos a esa conclusión. Lo ideal sería, sin duda, resolver la cuestión mediante consideraciones puramente científicas, como *resultado* de la observación y deducción del investigador, no como si hubiera algo ínsito en él que determinase la dirección de la observación y deducción mismas. Èn ese caso sería erróneo incluir la actitud mental teleológica entre los rasgos del temperamento intelectual seleccionados aquí a modo de mención preliminar. Pero la realidad no es así. Aristóteles vio el mismo mundo que Demócrito. Su simpatía inicial por Platón dependía del hecho de que ambos hombres fueron por naturaleza teleologistas y, a pesar de las muchas diferencias que surgieron entre ellos, permaneció una base común. En lugar de considerar su actitud mental fundamentalmente empírica *(vid.* pág. 110 n. 14, *supra),* prefiero decir que los aspectos empírico y teleológico de su mente —ambos firmes, y el segundo reforzado por su relación con Platón y la Academia— no se combinaron con facilidad, y uno de los objetivos del presente estudio consistirá en una valoración comprensiva de sus esfuerzos por procurar una base empírica y racional creíble a sus convicciones teleológicas [16]. Porque es cierto que él fue consciente y deliberadamente un empirista. Efectivamente, en nuestro sumario de rasgos mentales, el que destaca por encima de todos los demás es su determinación heroica de que, mientras está filosofando, nada es relevante sino los hechos de experiencia y las conclusiones que indudablemente pueden extraerse de ellos. Una buena formulación de su método se encuentra en el libro primero del gran manual de zoología, la *Historia de los ani-*

---

[16] En este punto me muestro de acuerdo con el interesante parágrafo de Moreau, *A. et son école,* págs. 37 y sig., sobre el conflicto entre lo platónico y lo empírico en Aristóteles, que considera que enfrenta a su epistemología con su ontología.

males. Después de empezar con algunos ejemplos de las diferencias entre las partes y los hábitos de los seres de géneros y especies diferentes, continúa (491a7):

> Hasta aquí he hablado de un modo general, como una anticipación de los temas y alcance de nuestro estudio. Luego entraremos en detalles a fin de asir los rasgos de diferenciación y las propiedades comunes a todos. Después de eso intentaremos descubrir sus causas. Éste es el modo adecuado de proceder, completando primero la investigación sobre cada especie individual, porque estos hechos revelarán tanto los temas como las premisas de nuestra demostración.

VI

LA ABSTRACCIÓN Y LA REVELACIÓN DE LA FORMA

El problema más difícil al escribir sobre Aristóteles es decidir el orden de la exposición. Su sistema se halla en lo esencial entretejido tan estrechamente que sus partes se explican mutuamente entre sí. Para conocer la doctrina A es necesario tener conocimiento de la B, pero si, por esa razón, B se trata primero, se encuentra que no puede explicarse sin hacer referencia a A. De este modo recíproco se hallan unidos, por ejemplo, su doctrina sobre la materia, la forma, el objeto concreto y sobre la potencialidad y la actualidad, su concepción de la substancia, las categorías del ser, la posición de lo individual, los cuatro tipos de causalidad y sus interrelaciones. Puesto que hay que comenzar en alguna parte, yo he elegido las dos parejas de conceptos, materia y forma (con el método filosófico correspondiente de abstraer la forma del compuesto) y potencia y acto, en la idea de que impregnan de una manera especial su sistema y son necesarios para la comprensión de las investigaciones de las ramas separadas del conocimiento, sea en la física, la metafísica, la psicología, la taxonomía biológica, la ética o incluso la lógica, porque la lógica misma, a los ojos de Aristóteles el instrumento o requisito preliminar de toda la filosofía, se percibe mejor si se la considera como el arte de extraer la forma de los argumentos a partir de su materia. Mas se empiece por donde se empiece, probablemente son inevitables algunas referencias a cuestiones posteriores, o incluso las repeticiones.

Al abordar el tema de la forma en Aristóteles hay que destacar una vez más el transfondo platónico de su pensamiento. Respecto de la *trascendencia* de las formas específicas y genéricas, la lealtad a la verdad había prevalecido sobre la que se debía a la amistad, pero él conservó desde el principio la convicción de su *existencia,* y de la importancia suprema del elemento formal en la naturaleza, lo cual le puso en serias dificultades. La convencida

expresión platónica «porque hallaremos una» *(Fil.* 16d), es decir, hallaremos una forma en todo, siguió siendo verdadera para Aristóteles [1].

El objeto del filósofo es explicar la realidad [2]. Tanto Platón como Aristóteles se propusieron esta tarea, y ambos, puede suponerse, partieron de la misma idea de que hay que explicar la realidad, es decir, la realidad que nos circunda, el mundo sensible. Pero la investigación, conducida de acuerdo con los dictados de sus temperamentos filosóficos diferentes, les llevó finalmente a conclusiones un tanto distintas respecto del lugar en que, después de todo, se encuentra la realidad. Platón llegó a la conclusión de que la realidad, si es un objeto posible de conocimiento y no simplemente de opiniones vacilantes, debe ser algo constante e inmutable. Ahora bien, el mundo en que vivimos está sujeto a cambio continuo, como realmente dijo Heráclito. De aquí que, o la realidad no puede conocerse, o existe en un lugar diferente de este mundo. La fe del filósofo en que ella puede conocerse le llevó a postular un reino trascendente de substancias eternas e inmutables como única realidad y objeto del conocimiento verdadero. Si una declaración de la posición platónica tan breve y sin matizar, a duras penas puede

---

[1] Popper escribe *(LSD,* pág. 66): «Es una creencia extendida que es posible elevarse, mediante un proceso llamado «abstracción», desde los conceptos individuales a los conceptos universales. Esta opinión está en estrecha relación con la lógica inductiva, con su paso de las declaraciones singulares a las declaraciones universales. Desde un punto de vista lógico, estos procedimientos son igualmente impracticables». Si se va a poner en relación la posición aristotélica con el rechazo bien conocido de Popper de la inducción («La inducción ... es un mito», *C. and R.*, pág. 53), merece la pena destacar la base metafísica completamente diferente del procedimiento de Aristóteles. La forma puede abstraerse (o extraerse, contemplarse aparte) de una serie de particulares, pero no es ésa la razón por lo que se la conocería hoy como «una mera abstracción». A propósito, Popper usa los términos «específico» y «singular» como intercambiables. Esto es inusual. Él llama a «la clase de perros vieneses» un «concepto individual» *(vid. LSD,* págs. 63 y 65). Dado que en la discusión de Aristóteles es fundamental la distinción entre individual y específico, puede ser bueno erradicar de inmediato esta causa posible de confusión, que la propia incoherencia terminológica aristotélica puede fomentar en ocasiones.

[2] Vid. *Met. Z,* 1028b3. Hay que exceptuar a los analistas lingüísticos del siglo xx. Según Braithwaite, en 1933, el fin de la filosofía no es satisfacer *ni* a las emociones *ni* al intelecto, sino simplemente resolver cuestiones del tipo: «¿Qué se entiende exactamente mediante tal y tal frase?» *(Camb. Univ. Studies,* ed. Wright, págs. 31 y sig.). Russell y Popper han sido dos adversarios notables de esta concepción de la tarea del filósofo. *Vid.*, en sus respectivos contextos, 1) Russell, *My Phil. Development,* pág. 217 (y cf. 230): «En común con todos los filósofos anteriores a W II [segundo período de Wittgenstein], mi objetivo fundamental ha sido comprender el mundo tal cual es... Pero ahora se nos dice que lo que debemos intentar comprender no es el mundo, sino sólo las frases y se asume que, con excepción de las expresadas por los filósofos, todas las frases pueden considerarse verdaderas». 2) Popper, prólogo a *LSD:* «Yo creo, sin embargo, que hay al menos un problema filosófico en el que están interesados todos los hombres. Es... *el problema de comprender el mundo —incluyendo a nosotros mismos, y a nuestro conocimiento, como parte del mundo*». (La cursiva es de Popper.)

ser cabal, al menos es una declaración de la concepción aristotélica de la misma, del platonismo tal y como se le aparecía a la mente aristotélica constituida de un modo diferente y, por lo tanto (lo que es el propósito que nos ocupa), del objeto de sus críticas y de su reacción. El flujo heraclíteo y la insistencia socrática en las definiciones se combinaron, decía, para convencer a Platón «de que el objeto del estudio de Sócrates no era nada que existiera en el mundo sensible, sino algo diferente. Porque llegó a la conclusión de que es imposible que la definición común se aplique a alguno de los objetos sensibles, puesto que siempre están cambiando. De manera que llamó Formas a las clases diferentes de realidades que existen y dijo que los objetos sensibles están separados de ellas y reciben su nombre de ellas» [3].

Después examinaremos algunas de las objeciones aristotélicas a la teoría de las Formas (págs. 255 y sigs., *infra).* Ahora nos es suficiente decir que finalmente llegó a rechazarlas y comenzó así su carrera como filósofo independiente, con la convicción de que la realidad debe hallarse en el mundo de la experiencia sensible. Lo que se ha dicho de Galileo es igualmente cierto de Aristóteles: «El tema del conocimiento no es un mundo «ideal» inteligible ... es la estructura inteligible del mundo de los acontecimientos» [4]. Puesto que el movimiento y el cambio son los rasgos más característicos de la naturaleza, son precisamente ellos los que hay que comprender y explicar —no huir de ellos—. Adoptar otro mundo de perfección estática es mera «charla vacía y metáfora poética» *(Met.* 991a20) y, aun suponiendo que existiera, no podría establecerse ninguna relación causal entre él y el nuestro propio. A menos que un filósofo pueda descubrir sus causas mediante un estudio racional de los acontecimientos de este mundo, aceptando sólo lo que puede concluirse legítimamente de la observación de su estructura y comportamiento interno, debe considerársele un fracaso. «Todo producto de la naturaleza tiene en sí mismo un principio de movimiento y reposo». Ése es el punto de partida. Y continúa: «Intentar probar mediante la argumentación que la naturaleza existe sería ridículo, porque es obvio que hay muchas cosas semejantes y probar lo obvio mediante lo obscuro pone en evidencia la incapacidad de distinguir lo que es autoevidente de lo que no lo es» *(Fís.* 192b13, 193a3).

Palabras valientes, pero la dificultad de Platón permanecía. ¿Cómo poner al alcance del conocimiento científico un mundo de fenómenos inestables, siempre cambiante, que deviene y desaparece, nunca igual durante dos

[3] *Met. A* cap. 6, 987b5-9. Cf. vol. V, pág. 444.

[4] Citado por S. Drake, *JHI,* 1977, pág. 19, de Randall, *The Career of Philosophy.* No quiere decir que Aristóteles se hubiera mostrado de acuerdo con la frase siguiente citada: «El mejor lenguaje humano es las matemáticas».

instantes juntos? ¿No exige el conocimiento un objeto permanente? La opinión de Aristóteles, expresada de una forma breve y general, es la siguiente: Dado que, a primera vista, parece que el mundo está en movimiento constante y que no ofrece verdades fijas de una naturaleza que posibilite hacer una filosofía natural, no obstante, la mente entrenada puede, mediante un proceso mental, analizar este flujo continuo y hallar en su transfondo determinados principios básicos *(archaí)* que no cambian. No se trata de una serie de substancias que existen separadas del mundo sensible, sino susceptibles de ser objeto de una consideración mental separada (λόγῳ χωριστά). Ellas no pueden cambiar y constituyen los objetos de la filosofía exacta. Al preguntar cuáles son esos principios, hay que recordar que, a lo largo de la discusión, el objeto individual sensible es el único que posee una existencia plena y separada, y que toda la investigación se lleva a cabo por su causa —este hombre, este caballo—. Para comprenderlo, debemos asir ciertas cosas sobre él, la clase a la que pertenece, la estructura interna que hay que suponer lógicamente que posee. Esto implica hablar separadamente de sus elementos lógicos, lo cual, sin embargo, no debe inducirnos al error de considerarlos como si *hubieran existido* alguna vez de una forma separada, porque nunca han existido así. Puede ser difícil resistir esta tentación, porque el propio lenguaje de Aristóteles es a veces impreciso o lo suficientemente incoherente para hacernos caer en ella [5]. Evidentemente, los modos de la existencia de los particulares y las formas no pueden comprenderse plenamente hasta que hayamos sometido a consideración más elementos de la filosofía aristotélica, especialmente la doctrina de las categorías del ser y la ontología de *Metafísica Z* [6], pero no pido disculpa alguna por el hecho de resaltar, en esta fase incipiente, el postulado aristotélico inviolable y sensato de *la primacía del particular,* que en ocasiones pude proporcionar la clave de lo que de otro modo parecería una dificultad o incoherencia de su pensamiento. Con dicho rasgo armoniza la imagen del filósofo que examina las cosas que le rodean a fin de abstraer, mediante un análisis lógico, determinados rasgos comunes que existen —en las cosas, pero no aparte de ellas—, que no obstante pueden ser considerados por la mente con abstracción de las mismas y que explicarán la naturaleza de dichas cosas. Su existencia depende de los objetos individuales, porque «el arte de la música no puede existir a menos que haya músicos» *(Met.* 1018b36).

Visto de este modo, cada objeto del mundo sensible que existe separadamente se reduce a un compuesto (gr. *sýntheton,* «compuesto» u objeto «concreto»), que se compone de un substrato *(hypokeímenon,* «subyacente»), llamado también su materia *(hýlē),* conformado o poseído por una

[5] Cf. Owen, *Symp. Ar.* III, pág. 124.

[6] Cap. XI, págs. 210-14.

forma determinada *(eîdos)*. Dado que la substancia sensible cambia de un estado a otro *(Fís.* 205a6, «todo cambia de lo contrario a lo contrario»), se considera a las formas como parejas de contrarios y con frecuencia se las llama así. Podemos tener un nombre para los dos miembros de una pareja (caliente y frío, negro y blanco), o uno de ellos puede aparecer como un estado o cualidad positiva y el otro simplemente como su negativo (orden, desorden y, así, en griego *táxis, ataxía)*. Este uso lingüístico le llevó a Aristóteles en algunos casos a hablar no de dos formas contrarias, sino de una forma y de su *stérēsis*, que literalmente significa la privación o ausencia de esa forma. A veces parece que la palabra se usa de una manera menos obvia [7], pero presentarla de ese modo debería facilitar su compresión.

La necesidad de este análisis aparece ejemplificada perfectamente en una obra familiar de Platón, el *Fedón* (103a-c). Cuando se le pide que concilie la afirmación anterior de que los contrarios derivan de los contrarios con su declaración presente de que ningún contrario puede cambiarse en su contrario, Sócrates explica que antes estaba hablando de cosas caracterizadas por los contrarios, pero ahora de los contrarios en sí. Aristóteles heredó el problema, pero no pudo aprobar una solución que implicaba formas tanto trascendentes como inmanentes. El problema del cambio, dijeron ambos filósofos, efectivamente es insoluble si implica suponer que el calor mismo puede volverse alguna vez frío. La esencia del calor consiste en ser caliente, de modo que ser otra cosa que no sea caliente significaría su aniquilación. Los contrarios, por ello, no pueden actuar uno sobre otro. «Los contrarios en sí nunca se originarán uno de otro», dijo Platón *(Fedón* 103b), y Aristóteles: «Los contrarios no son afectados uno por otro, la presencia de un tercer factor nos da una solución razonable a esta dificultad» *(Met.* 1075a30; cf. *Fís.* 190b33-35). Si observamos, por lo tanto, que algo caliente se está haciendo frío, o que el cabello negro se está volviendo blanco, la descripción correcta de su alteración es que el calor, o el color negro, está siendo reemplazado en su materia por otra cosa [8]. «No es que se origine el blanco,

[7] Por ejemplo, στέρησις puede ser algo κακοποιόν *(Fís.* 192a15), porque el contrario positivo se identifica con el οὗ ἕνεκα. Aristóteles es el menos abstracto de los pensadores. El frío es la στέρησις del calor y podría pensarse que uno no es mejor o peor que otro. Pero piénsese en una taza de té o en nuestro agua de afeitar. Adam, en una nota sobre Platón, *Eutifrón* 7a, señala que las palabras griegas formadas con alfa privativa tienden a indicar el contrario positivo de una cualidad, en lugar de su mera ausencia, por ejemplo, ἀνωφελής es más bien «dañino» que «inútil». Además, a pesar de ser καθ' αὑτὸ μὴ ὄν *(Fís.* 192a5), στέρησις puede describirse como εἶδος πως *(ib.* 193b19). *Vid.* además las págs. 134 y sig., *infra.*

[8] En su forma platónica este argumento atrajo vivamente al filósofo del siglo XIX Hermann Lotze, quien lo ha descrito muy claramente: «La percepción nos muestra las cosas sensibles que experimentan cambios en sus cualidades. Pero mientras que negro se hace blanco y dulce,

sino la madera la que llega a ser blanca» *(Met.* 1044b23). La primera mitad de *Met.* Λ nos lleva al argumento en favor de un motor inmóvil mediante un examen rápido, condensado en forma de nota, de sus teorías físicas, útil para recordar el argumento de los contrarios. Allí leemos (1069b3):

> La substancia sensible es susceptible de cambio. Ahora bien, si el cambio se da entre contrarios o estados intermedios... debe haber alguna cosa subyacente que cambia a la posición contraria, viendo que no son los contrarios los que cambian. Este substrato persiste, los contrarios no. Hay, pues, un tercer factor junto a los contrarios, a saber, la materia.

Hasta aquí una primera ojeada a la doctrina aristotélica sobre la abstracción de la forma. Es el proceso mediante el que el filósofo de la naturaleza, después de haber observado y reflexionado sobre un número de objetos sensibles los comprende al percibir el *eîdos* [9] inherente en todos ellos, constante e inmutable, aunque los objetos pueden cambiar de acuerdo con su presencia o de otro modo. El éxito requiere una serie de destrezas. Por ejemplo, es inútil examinar los datos e intentar extraer conclusiones de ellos a no ser que se comprenda qué formas de la argumentación son legítimas y cuáles no lo son. De aquí que haya que proponer los principios de la inducción y crear prácticamente la lógica formal. Cuando lleguemos a ellos, pueden parecernos más comprensibles y más interesantes, si tenemos una idea de los problemas más importantes, en relación con los cuales dichos principios eran ancilares para Aristóteles y de los que en algunos casos proporcionan ejemplos particulares.

---

amargo, no es la negrura en sí la que se convierte en blancura, ni la dulzura se hace amargor; lo que acontece es que estas cualidades distintas, permaneciendo cada una de ellas idéntica a sí misma, se suceden unas a otras en el objeto, y las nociones mediante las cuales pensamos que estas mismas cosas no intervienen en la mutabilidad que atribuimos, debido a sus cambios, a las cosas cuyas cualidades son los predicados... Es muy simple y sin pretensiones, pero, sin embargo, un pensamiento muy importante que Platón expresa aquí por primera vez» *(Logic,* pág. 11, citado por Kapp, *Ausgewählte Schriften,* pág. 68).

[9] Algunos de los términos introducidos aquí en su sentido característicamente aristotélico se hallarán usados por Aristóteles también en otros sentidos. Era típico de él conservar el sentido popular de una palabra incluso después de verse obligado a adaptarla a sus propias exigencias técnicas. Por ejemplo, un sentido común de *eîdos* era «apariencia exterior y visible» y así lo usa con frecuencia, aunque en su propio sistema podía tener un sentido muy diferente, como cuando se dice que el alma de un ser vivo es su *eîdos.* No soportaba la terminología fija. Cf. *Met.* 1033b5: «el *eîdos,* o como deba llamarse a la forma de una cosa sensible».

VII

LA TELEOLOGÍA Y SU DEFENSA: EL CONCEPTO DE POTENCIALIDAD

LA TELEOLOGÍA [1]

Si on récuse la finalité comme explication, elle subsiste comme fait à expliquer.

E. Gilson

El segundo principio que escogí a efectos de una mención preliminar (pág. 113) fue el concepto de ser potencial. Del mismo modo que la importancia de la forma, éste era también el resultado de un hábito mental fomentado por un entrenamiento temprano, me refiero al teleológico, respecto del cual pueden decirse aquí más cosas como introducción a la potencialidad en sí. Nosotros hemos visto *lo que* es y, siguiendo su propio precepto, debemos preguntarle *por qué;* en otras palabras, dirigir la mirada a la defensa consciente y razonada de lo mismo que él ofrece debidamente. Los primeros cosmólogos jonios fueron sus contrarios, con la culminación en Demócrito, a quien Aristóteles critica expresamente por ignorar en la naturaleza la causa final *(GA* 789b2-5). Sócrates ha descrito en el *Fedón* la desilusión que le causaron. Su error consistía en confundir las condiciones necesarias con la causa verdadera [2] y el infractor peor fue Anaxágoras, quien prometió mejo-

---

[1] Escritos útiles que no se mencionan en las notas de esta sección son Theiler, *Teleol. Naturbetrachtung* (2.ª ed., 1965), parte III; Balme, *A.'s Use of the Teleological Explanation* (1965); J. Owens, «Teleology of Nature in Aristotle», *Monist,* 1968; Wieland, «The Problem of Teleology» (en *Articles on Aristotle* I, aunque es una contribución curiosa y algo confusa); A. Gotthelf, «A.'s Conception of Final Causality», *R. of Metaph.,* 1976.

[2] Se ha tenido que volver a formular la distinción de nuevo en tiempos modernos como si Sócrates no hubiera vivido nunca. *Vid.* los extractos de Benn y Peters, *Social Principles and the Democratic State,* en Edwards y Pap, *Mod. Introd.,* págs. 95-97; también Broad, *Mind and its Place,* págs. 108 y sig.

res cosas al declarar que la Causa Primera era la Inteligencia, pero luego, en sus explicaciones, no se sirvió en modo alguno de esta premisa. Aristóteles repitió las mismas críticas [3].

Las afirmaciones de que la naturaleza no hace (o produce) nada al azar o sin una finalidad [4] y, a la inversa, que todos sus procesos tienden a un fin, son frecuentes en las obras de Aristóteles [5]. En la *Ética Nicomáquea* (1099a21-22), declara que los productos de la naturaleza están constituidos del mejor modo posible. Sir Alexander Grant pudo comentar perfectamente que «Aristóteles mira el mundo con una especie de optimismo natural». En *PA* 639b19, dice incluso que la finalidad (literalmente «aquello por cuya causa») es más evidente en las obras de la naturaleza que en las del arte humano. ¿La naturaleza es consciente de la finalidad? No es fácil estar seguro y la pregunta se responde a menudo según la actitud personal del comentarista. Aristóteles no fue un loco, por lo que no podría haber sido culpable de un antropomorfismo tan crudo o no podría haber albergado una idea tan ilógica como la de una finalidad inconsciente [6]. No obstante, merece la pena dirigir una mirada a los testimonios.

Si Aristóteles no personificó literalmente a la naturaleza, su uso de metáforas y símiles personales es notablemente persistente. La naturaleza «ejerce su trabajo *sensatamente*»; ella «*busca* lo que es útil», «*intenta conseguir* lo mejor», «*desea* un resultado determinado», «no hace nada sin finalidad o *sin razón*», «actúa siempre con la vista en lo mejor». «Como una buena ama de casa, la naturaleza no suele desechar nada si se puede hacer uso

---

[3] *Met.* 984b15. Vid el vol. II, págs. 284 y sig. En *PA* 687a7, Aristóteles invierte asombrosamente una expresión de Anaxágoras: «Anaxágoras atribuye la inteligencia superior del hombre al hecho de que tiene manos. Es más probable que recibiera las manos debido a su inteligencia superior. Las manos son instrumentos y la naturaleza, como un hombre inteligente, concede cada instrumento al ser que lo usa». Jenofonte, *Mem.* I, 4, 4 y sigs., IV, 3, 3 y sigs., proporciona ejemplos de las formas en que Sócrates veía la naturaleza como proyectada providencialmente.

[4] Μάτην significaba «frustra» (que yerra en su propósito) o «temere» (sin propósito), *vid.* vol. II, pág. 423 n. 88. Que aquí se pretende indicar lo primero se deduce del hecho de que la naturaleza en ocasiones yerra en su propósito (pág. 126, *infra).*

[5] Unos pocos ejemplos son *PA* 641b12, 658a8, 661b23; *Cael.* 290a31, 291b13; *Pol.* 1253a9; *De an.* 415b16, 432b21; *GA* 741b4, 744a36. Más pueden verse en Bonitz, *Index,* 837b.

[6] Lesky *(HGL,* pág. 559) lo conserva, aun traduciendo μάτην por «sin intención». Dice: «Para él la naturaleza es una fuerza impersonal, pero, al mismo tiempo, finalista, la cual, como podemos observar, no hace nada sin intención (μάτην)». ¿Pero puede una fuerza impersonal actuar con intención («Absicht» en el alemán original)? Para Popper (cuyo lenguaje materno es por supuesto el alemán), «Absicht» significa «inteligencia con una intención, una finalidad» *(Self and Brain,* pág. 155). Así también Ewing, *Fundamental Questions,* págs. 229 y sig., «es una dificultad extraordinaria ver qué cosa pueda ser algo semejante a una finalidad inconsciente».

de ello» [7]. Su unión con Dios, en la expresión aristotélica «Dios y la naturaleza no hacen nada sin una finalidad», podría indicar posiblemente una distinción entre los dos [8]. Por otra parte, la causación natural parece que es divina. «No esta a nuestro alcance disponer de los dones de la naturaleza, sino que los verdaderos afortunados los poseen como resultado de determinadas causas divinas». «Todas las cosas poseen por naturaleza algo divino en ellas» *(EN* 1179b22-23, 1153b32) [9]. En ocasiones, Aristóteles usa una palabra ὥσπερ), que podría indicar, aunque no necesariamente, más bien analogía que identidad; «La naturaleza no hace nada de una forma fortuita y parece como si actuase por una finalidad establecida» al privar a los astros de la capacidad del movimiento rectilíneo; «es como si la naturaleza previera lo que debería suceder» *(Cael.* 290a31, 291a24). Otros podrían señalar frases que indican que la naturaleza y la mente o el pensamiento (νοῦς, διάνοια) son intercambiables [10], pero su contexto muestra que éste es su modo de hacer una distinción entre la naturaleza y el artificio *humano*. El pensamiento que se opone a la naturaleza en cada caso pertenece al hombre. Y la única diferencia que percibe entre ellos es que, en la naturaleza, la causa de un acontecimiento o un producto es interna, en el arte humano, externa al efecto [11]. Ambos son igualmente «por una finalidad». Después de considerar todas las cosas, debemos decir al menos que, si la naturaleza para Aristóteles estaba dirigida a un fin, ello se debía a que había sido ordenada de un modo divino. En qué medida eso implica la personificación no puede decidirse bien sin tener en consideración otras cuestiones fundamentales, tales como la naturaleza de la reacción del mundo ante el dios supremo (el

[7] *GA* 731a24, *HA* 615a25, *GC* 336b27, *GA* 778a5, *Cael.* 291b13, *IA* 708a9, *GA* 774b16. En *Fís.* 199a20, las actividades dirigidas a un fin de los seres inferiores, y *a fortiori* de las plantas, no son el resultado de una búsqueda o una intención, pero ello podría deberse a que la naturaleza planifica por su cuenta.

[8] Por ejemplo, en *Cael.* 271a33. También se podría indicar la identidad, porque καί en griego puede ser aproximadamente equivalente a nuestro «es decir».

[9] Pero la diversidad del lenguaje aristotélico en lugares diferentes hace a su pensamiento una presa escurridiza. En *PA* 656a7, conjetura que el hombre puede ser el único ser que participa de la divinidad.

[10] *Met.* 1065a27, *De an.* 415b16, *Fís.* 198a3 (aunque la línea 12 sugiere que son idénticos) y cf. 196b22.

[11] *Met.* 1070a7. Jacques Monod usa exactamente el mismo criterio, si las fuerzas que se aplican a la materia son internas o externas, para distinguir los seres vivos de los objetos (vid. *Chance and Necessity,* pág. 21). Aristóteles, cuando está hablando de los productos de la naturaleza, también está pensando ante todo en los animales y las plantas. Una causa externa es también necesaria en la producción natural hasta cierto punto. Cf. *GA* 735a3-5: «El arte es el origen *(archḗ)* y la forma del producto pero en algo diferente, mientras que en la naturaleza el estímulo es interno al producto mismo, aunque procede de otro organismo que posee la forma en acto».

Motor Inmóvil) y la afirmación de que el universo en su totalidad es vivo, inmortal y divino [12].

Algunos, por supuesto, no encuentran dificultad en disociar la concepción aristotélica del proceso natural como dirigido hacia un fin de toda idea de finalidad deliberada. Así Allan *(Phil. of Aristotle,* pág. 33): «El hecho es que él sostiene que un proceso puede ser dotado de una finalidad y no ser, sin embargo, el resultado de una elección consciente»; Veatch *(Arist.,* pág. 48): «... no, por supuesto, en el sentido de una finalidad deliberada o consciente. Las causas finales aristotélicas no son más que esto: las consecuencias o los resultados regulares y característicos que están en correlación con las acciones características de los diversos agentes y causas eficientes que operan en el mundo físico». Pero ¿cómo están en correlación, podría preguntarse? La respuesta de Aristóteles es que la causación final es preeminente y lógicamente anterior; los aspectos eficientes y formales, en la medida en que se diferencian de los finales, son secundarios y subordinados. Grene *(Portrait of Aristotle,* págs. 133 y sig.) escribe: «el aristotélico 'aquello por cuya causa' no es en sí un concepto de finalidad ... la acción que persigue una finalidad ... es acción que implica una elección deliberada. La naturaleza, por otra parte, no delibera». Pero el mismo Aristóteles dijo, comparando los dos, «el arte no delibera tampoco» *(Fís.* 199b26; *vid.* la pág. 127, *infra)* y, cualquiera que fuera su sentido, es indudable que se requiere una explicación de alguien que expresa sus argumentos de esta manera [13].

El dilema del científico moderno que se enfrenta a la aparición de la teleología (o, como podría llamarla, quizá con más exactitud, teleonomía) en la naturaleza es puesto de manifiesto por el difunto Jacques Monod en su libro *Chance and Necessity.* La define poco más o menos como la definió Aristóteles: «El concepto de teleonomía implica la idea de una actividad *orientada, coherente* y *constructiva»* (pág. 51, la cursiva es suya). No emplea la finalidad como una causa primaria de la naturaleza, a la que llama «la ilusión antropocéntrica». «Todas las religiones, casi todas las filosofías, e incluso una parte de la ciencia revelan el esfuerzo incansable y heroico de la humanidad que niega desesperadamente su propia contingencia» (pág. 50). Pero el dilema permanece. El aparato teleonómico «es completamente lógico, maravillosamente racional y adaptado perfectamente a su propósito:

[12] 'Ο οὐρανὸς ἔμψυχος, *Cael.* 285a29; cf. 279a28-30. Sobre estas cuestiones *vid.* las págs. 264 y sigs., *infra.*

[13] El artículo de Rist, «Some Aspects of Aristotelian Teleology», en *TAPA,* 1965, es una contribución valiosa a esta discusión. Su conclusión propia es (pág. 349): «Que 'la finalidad inconsciente de la naturaleza', a la que se refirió Ross, no fue una dificultad para Aristóteles. Ahora podemos ver que se hallaba en la tradición normal de gran parte del pensamiento griego temprano por el hecho de no considerarlo una dificultad».

preservar y reproducir la norma estructural». Ahora bien, «la piedra angular del método científico es postular que la naturaleza es objetiva. En otras palabras, la negativa *sistemática* de que el conocimiento 'verdadero' puede alcanzarse interpretando los fenómenos en términos de causas finales, es decir, de 'finalidad'». (Él data este hecho a partir de la formulación por Galileo y Descartes del principio de inercia, que abolió la física y la cosmología aristotélicas.) Pero el postulado de la «objetividad» en sí, del que ha dependido en los tres siglos últimos todo avance científico, «nos obliga, sin embargo, a reconocer el carácter teleonómico de los organismos vivos, a admitir que, en su estructura y actuación, persiguen un fin y deciden de acuerdo con él». Monod lo llama honestamente «una contradicción epistemológica profunda», que constituye el problema central de la biología (págs. 31 y sig.). Hablar de su propia solución, de la prioridad de la invariabilidad sobre la teleonomía, sería alejarnos demasiado del tema que nos ocupa, pero la conclusión es que «el puro azar, absolutamente libre pero ciego, está en la verdadera raíz del estupendo edificio de la evolución» (pág. 110). La paradoja puede resolverse, pero para resolverla se necesitaron los medios de la microbiología del siglo XX.

Que la naturaleza seguía una finalidad y era constructiva fue la hipótesis de Aristóteles [14] y, teniendo en cuenta sus inclinaciones y su trasfondo, apenas si se concibe que hubiera permitido que sus observaciones le persuadieran de lo contrario. No obstante, recurrió a los hechos en su defensa y partir de una hipótesis ha sido una exigencia de los científicos en la mayoría de los siglos. Las observaciones siguientes se han tomado de una lectura un tanto al azar. Se conoce perfectamente la opinión de Popper de que observar primero y formar una hipótesis después no es tan desaconsejable como imposible. Por el contrario, Claude Bernard dice: «Experimentamos necesariamente con una idea preconcebida», y Stebbing: «Los grandes descubrimientos son los que han contemplado los hechos a la luz de una hipótesis directriz. Es indudable que una idea preconcebida respecto de lo que *deben* ser los hechos puede ser un obstáculo para el investigador en la averiguación de lo que *son* los hechos. Mas dirigirse a los hechos sin una idea preconcebida es realizar una investigación carente de dirección». Del ámbito de los científicos tenemos a Max Planck: «Un historiador que busca documentos en los archivos y estudia lo que descubre o un experimentador que realiza su trabajo en el laboratorio y analiza sus resultados, con frecuencia, encuentra facilitado el progreso de su trabajo ... si posee una actitud intelec-

[14] Cf. la observación antievolucionista de *GA* 778b2-6: «Las obras ordenadas y definidas de la naturaleza no poseen su carácter porque evolucionen de una cierta manera. Más bien evolucionan de una cierta manera porque ellas *son* esa clase de cosa, porque la evolución depende de la esencia y se da por sí misma. La esencia no depende de la evolución».

tual más o menos deliberada que guía sus investigaciones y sirve para interpretar los resultados». Luego señala los peligros que esto implica. Quizá también es relevante Darwin: «Cuán extraño es que alguien no sea capaz de ver que toda observación, si va a ser de alguna utilidad, debe ser para apoyar alguna opinión o ir en contra de ella». En otros lugares sostuvo que había «trabajado apoyándose en los verdaderos principios baconianos y había reunido los hechos en masa sin teoría alguna». Él inició, sin embargo, su investigación con una *pregunta* en su mente, a saber, cómo explicar la modificación de las especies y su adaptación a los hábitos de vida, y parte de dos hipótesis negativas: que ello no podría explicarse ni mediante la acción de las condiciones circundantes, ni mediante la voluntad de los organismos mismos. J. S. Mill escribió también: «Sin una hipótesis con la que comenzar, ni siquiera sabemos por qué fin empezar, en qué puntos investigar». En el siglo XVI (por citar a Herber Butterfield), «hay personas que llegan a expresar la opinión de que habría que renunciar a todas las hipótesis y dedicarse simplemente a reunir una serie de observaciones más precisas. Tycho Brahé replicó a esto que era imposible sentarse a observar sin la guía de ninguna hipótesis en absoluto» [15]. En lo tocante a la propia hipótesis de Aristóteles, debe concederse al menos el valor heurístico o fertilizador que tuvo en su época: si no hubiera basado su obra empírica partiendo del supuesto de la finalidad de la naturaleza, nunca habría elevado a la biología de su estado incipiente en el siglo IV a. C. al nivel asombrosamente alto en el que la dejó.

La defensa explícita de la teleología aparece en *Fís* II, cap. 8. Primero expone la postura de sus oponentes. Ellos se refieren a los fenómenos naturales, a los que llamaron causas «necesarias»: calor, frío, y demás fuerzas impersonales, como siendo lo que son, determinados resultados que se siguen «necesariamente», por ejemplo, la lluvia porque el vapor se eleva desde el suelo y, cuando llega a regiones más frías, se condensa *necesariamente* en agua y cae de nuevo. Si la lluvia hace crecer los cultivos, la relación es puramente accidental. (Demócrito insistió en ello de un modo especial.) Decir que la finalidad de la lluvia es hacer crecer los cultivos distorsiona la verdad. Lo mismo sucede con otros procesos naturales: todo resultado beneficioso, como el crecimiento o desarrollo de los individuos o la conservación de una especie, se debe simplemente al azar y la coincidencia. Tampoco dejan de señalar el hecho desconcertante para un teleologista de que

[15] C. Bernard, *Experimental Medicine* (trad. inglesa, 1949), pág. 22; S. Stebbing, *Mod. Introd. to Logic* (1930), pág. 404; Planck, *Phil. of Physics* (1936), págs. 112-15 (la cita proviene de la pág. 115); Darwin tal y como lo cita A. C. Crombie, en *Listener* del 3 de Diciembre de 1959, pág. 977, y G. Pickering, *Creative Malady*, pág. 61; H. Butterfield, *Origins of Mod. Sci.*, pág. 54.

los procesos de la naturaleza pueden frustrar precisamente también lo que consideramos sus fines —y los nuestros—, al igual que favorecerlos: «Del mismo modo, si se estropea el trigo de alguien en la era, su destrucción no fue la finalidad de la lluvia, sino un mero accidente» (198b21). Él ejemplifica esto recurriendo al mejor ejemplo de una teoría semejante en el mundo antiguo, el «proto-Darwinismo» de Empédocles. Las partes y los órganos de los cuerpos vivos parece que se adaptan de formas maravillosas a las necesidades de la criatura en su totalidad. Menciona el modo en que los dientes delanteros son agudos para morder y desgarrar la comida, y los molares planos para molerla. Pero, según Empédocles, tales mutaciones ventajosas se debían originalmente al azar. Hubo una vez seres con las partes de sus cuerpos dispuestas en toda suerte de combinaciones extrañas y la extinción de todos ellos, con excepción de la humanidad y los demás animales conservados, ha sido una cuestión de superviviencia de los más adaptados. Una teoría tan evolucionista iba en contra de la creencia aristotélica en la finalidad inherente y, de hecho, él creyó que las especies y los géneros de los animales y las plantas son tan invariables que excluyen la posibilidad de que surjan nuevas especies como exige la teoría evolucionista [16].

Para enfrentarse a las teorías de este tipo Aristóteles presenta, ante todo, la *constancia* de la naturaleza. Para él lo que sucede «o siempre, o en la mayor parte» (lo que podría denominarse hoy «la norma estadística») no puede ser el resultado del azar (cf. *Met.* 1026b31), de manera que no puede ser fruto del azar que llueva (en Grecia) en invierno y haga magnífico en julio. Si en julio hay una tormenta, puede argumentarse que *es* obra del azar. (Respecto de esto y otros ejemplos vid. *Met.* 1026b31 y sigs.) Lo único que hace esto es resaltar con más fuerza el contraste que trazamos normalmente entre los acontecimientos naturales y los que son consecuencia del azar. Y puesto que, añade, la única elección es entre los acontecimientos que suceden por azar y los ordenados para una finalidad, los procesos de la naturaleza deben ser ordenados para una finalidad. Podríamos sospechar que está cambiando su táctica al atribuir al azar lo que según los primeros filósofos sucedía por necesidad, pero fueron ellos mismos los que lo hicieron. La relación estrecha entre azar y necesidad era de hecho un lugar común entre los griegos, como vimos en un volumen anterior. Empédocles, para quien *Anánkē* era una fuerza cósmica, pudo escribir al mismo tiempo que los elementos «se juntaron como se dio la circunstancia que cada uno de ellos se encontró». A él y a los atomistas fue a quienes Platón censuró principalmente, en el libro décimo de las *Leyes,* por equiparar la naturaleza

[16] Un ejemplo particular de la desaprobación aristotélica de las explicaciones puramente mecánicas es su crítica de la teoría de Empédocles del origen de las vértebras a partir de un retorcimiento del feto que rompe la columna vertebral (*PA* 640a19 y sigs.).

con el azar y hacer que las cosas sucedan «por azar y debido a la necesidad». El funcionamiento del azar no radica en el acontecimiento necesario mismo, sino en su relación con algún resultado beneficioso o perjudicial del mismo [17].

Aristóteles vuelve a continuación a su postura mediante lo que considera un argumento analógico de mucho peso. La analogía se traza entre las operaciones de la naturaleza y las del arte humano, una vez admitido que el arte se dirige hacia una finalidad de la mente del artesano. En un aspecto esencial la analogía es completa, a saber, que (199a9) «las relaciones entre las fases anteriores y las posteriores son las mismas en lo que acontece por arte y en lo que acontece de una forma natural». Él declara en varios lugares en qué consiste la relación, por ejemplo, *Met.* 1050a4: «Lo que va a desarrollarse después es anterior en la forma y la esencia, como es el adulto respecto de un niño, o un hombre respecto del semen», y *PA* 646a25: «Lo que viene después en el desarrollo es anterior en la naturaleza, y primario lo que es lo último que se desarrolla: una casa no existe por causa de los ladrillos y las piedras, sino ellos por ella». (Cf. a35-b2.) En otras palabras, el arte y la naturaleza son similares en el hecho de que ambos muestran un *progreso* hacia el orden y la perfección. En nuestras propias operaciones, las fases anteriores se realizan en la sucesión debida por el propósito de realizar un fin, y puede verse que conducen al mismo. Si miramos ahora a los procesos naturales, especialmente el nacimiento, el crecimiento y el comportamiento de los animales y las plantas, vemos que en todos los casos las fases anteriores conducen al desarrollo final del mismo modo que lo hacen en las operaciones del arte. Efectivamente, continúa (199a15), la función de las artes es o hacer avanzar una fase la obra de la naturaleza sobre la misma base, o imitarla. Si los procesos artificiales son, pues, finalistas, también lo son los naturales, porque (como se ha citado ya) la relación entre antecedente y consiguiente es la misma en ambos. La vida animal y de las plantas (la obra de las abejas, las hormigas y las golondrinas, la función de las hojas en la protección de los frutos y de las raíces en la acción de encontrar el alimento) proporciona una gran cantidad de ejemplos.

En contra de la suposición de la finalidad de la naturaleza podría aducirse (piensa) la aparición de aves monstruosas, la producción de seres extraños, malformados o, por lo demás, inútiles. Pensando en esta objeción lleva su analogía una fase más adelante. En la producción artificial se admiten los errores y los fallos sin llegar a negar que se intentara una finalidad, aunque no se ha conseguido. Del mismo modo, las monstruosidades pueden

---

[17] Emped., fr. 59, Platón, *Leyes* 889b-c. El punto se explica con más detalle en vol. II, págs. 422-26. La propia explicación aristótelica del azar será objeto de un tratamiento exhaustivo después de los cuatro tipos esenciales de causación (cap. XII, págs. 246-54, *infra).*

considerarse fallos de la naturaleza [18]. Por supuesto que no aparecen «ni siempre ni la mayor parte de las veces» y son sólo una prueba de que la naturaleza como causa final no es omnipotente. Exactamente igual que la Inteligencia divina del *Timeo,* puede ser frustrada por la necesidad, la resistencia sin sentido de la materia. «La naturaleza actúa en un sentido por una finalidad, pero en otro por necesidad». De aquí que se refiera varias veces a ella como habiendo originado la mejor de todas las alternativas *posibles* [19].

Una observación al final del capítulo (199b26) no es evidente de inmediato. Reza así:

> Es absurdo que la gente suponga que no existe finalidad porque no ve que el agente ha pensado. El arte de hecho tampoco delibera y, si los principios de la construcción de barcos fueran inherentes a la madera, ella produciría el mismo resultado mediante un proceso natural. Si existe, por consiguiente, la finalidad en el arte, también existe en la naturaleza. Esto se ve con la mayor claridad cuando un médico se cura a sí mismo. La naturaleza es como él.

Decir que en las artes los hombres no deliberan parece extraño y apenas defendible [20]. Hay dos modos en que Aristóteles podría afirmarlo, en relación con los medios o los fines. En la *Ética Nicomáquea* (libro III, 1112b11, 1113b3-4) dice que en las *téchnai* no deliberamos en modo alguno sobre los fines, sino sólo sobre los medios. El médico (como tal) no delibera *si* debe curar, el orador si debe persuadir o el legislador si debe hacer buenas leyes, sino sólo *cómo* [21]. Indudablemente, éste es aquí su pensamiento esencial y parece sostener que esta autonomía de los fines de un arte resuelve automáticamente la cuestión de los medios de conseguirlos. En cierta medida lo hace: la objetividad del fin limita la cantidad posible de duda y deliberación respecto de los medios. Sentada la *finalidad* de la construcción de una casa, un constructor no tiene que deliberar si construirla de piedra o cartón y toda la cuestión de qué material usar puede decidirla él recurriendo

[18] La explicación fisiológica de tales productos malformados (fallo del semen como causa eficiente en el dominio de la materia proporcionada por la hembra) se ofrece en una larga discusión de los mismos en *GA*, libro IV, caps. 3 y 4.

[19] *An. Post.* 94b27-37; *PA* 658a23; *Cael.* 288a2, e *IA* 704b15: ἐκ τῶν ἐνδεχομένων; *Iuv. et sen.* 469a28: ἐκ τῶν δυνατῶν.

[20] En *EN* (1140a9-10) de hecho define τέχνη como un estado de preparación para hacer algo mediante un razonamiento verdadero (μετὰ λόγου ἀληθοῦς).

[21] Evidentemente, como dice Cooper *(Reason and Human Good in A.*, págs. 17-19), que un hombre no puede buscar como único objetivo el interés de un paciente, por ejemplo, si el método más eficiente le expondría a una infección y si su propia salud tiene prioridad sobre la del paciente en su esquema de valores. Pero Aristóteles respondería que, en la medida en que busca este fin ulterior, no está actuando en su capacidad de (ᾗ) médico, sino simplemente como un ser humano. La cuestión se toma en consideración en *De anima,* 433a4-6.

sólo a la opción entre piedra o barro. En el mismo capítulo de la *Ética Nicomáquea,* Aristóteles cita la escritura (la caligrafía y la ortografía, no la composición, por supuesto) como un arte en el que ha desaparecido por completo la deliberación sobre los medios: no tenemos que pensar cómo se forman las letras o (afirma) cómo se escriben las palabras.

Esta cuestión referente a la ausencia de deliberación sobre los medios parece un poco sofisticada y, en la *Ética Nicomáquea,* donde está tratando el tema de la deliberación por sí mismo, sólo intenta mantener que hay *algunas* artes de las que ha desaparecido. Entre las que implican una deliberación sobre los medios menciona específicamente la medicina, la economía (χρηματιστική) y la navegación. El capítulo sobre la deliberación justifica que digamos que el breve apunte que tenemos delante de nosotros no significa que el arte *nunca* delibera, lo cual sería absurdo. Podríamos precisarlo (como indudablemente lo precisó en su clase) con no «siempre» o «en todos los casos», lo cual satisface a su argumento presente. Sus oponentes sostienen que la ausencia de una deliberación evidente implica *necesariamente* la ausencia de finalidad, de manera que ello es suficiente para probar que la finalidad *en ocasiones* no va acompañada de deliberación. En lo que él está pensando principalmente, como muestra el ejemplo de la construcción de barcos, es en la observación hecha anteriormente sobre la semejanza del orden de los sucesos en la generación natural y en la artificial. Temistio lo pone perfectamente de manifiesto en su paráfrasis, que merece la pena citar completa (62, 24 y sig. [Schenkl]) [22]:

> Sí, se dice, pero nosotros no vemos que la naturaleza piense, como vemos que hace la gente que está actuando con una finalidad. Pero el argumento negaría la finalidad a la mayoría de las artes. Incluso un carpintero no delibera si serrar su tablón antes de cepillarlo, ni un escritor cómo escribir el alfa y la beta, ni, cuando desea escribir «Cleón», qué letra debe escribir la primera o la segunda. Del mismo modo, un constructor no delibera si hay que construir primero los cimientos o los muros o el tejado y lo mismo sucede con un tejedor o un cantero. Cada una de sus tareas está determinada y también el *orden (táxis)* que le llevará al fin propuesto y cada uno de los artesanos sigue un camino ya trazado. Lo mismo sucede en la naturaleza, sobre la que se modela el arte.

La observación de Aristóteles, por lo tanto, es una reafirmación particularmente llamativa del argumento que parte del parecido entre el arte y la naturaleza. Ambos por igual evidencian una subordinación debida de los medios a los fines y su argumentación en favor de la presencia de la finali-

[22] Moreau *(A. et son école,* págs. 112 y sig.) cita a Filópono, cuya explicación es que βούλευσις no es una señal de τέχνη, sino de falta de τέχνη. Es la ignorancia la que hace que un hombre piense: el artesano consumado ya no necesita pensar *(Fís.* 321, 2 [Vitelli]). Pienso que Temistio se acerca más al objetivo.

dad en ambos por igual se basa en este fenómeno del *progreso ordenado.* Que haya o no deliberación no afecta de un modo u otro. «Si el arte de la construcción estuviera incorporado al material...». Porque para que la madera se convierta en un barco es necesario un agente externo, el hombre; para que una semilla se convierta en un árbol no es necesario un agente semejante. Ésta no es una diferencia esencial. Fundamentalmente los dos procesos son iguales, porque ambos muestran la misma subordinación y aplicación de los medios a los fines. Si la elaboración de un roble a partir de una bellota fuera un arte practicado por el hombre, en vez de conseguirse por la naturaleza sin ayuda alguna, todo el mundo daría gritos de asombro ante la inteligencia, habilidad e ingenio que ello implica. Ella muestra las mismas señales de creación con una finalidad que, pongamos por caso, la construcción de un telescopio a partir de un mineral de metal enterrado en la tierra y de los granos de arena que se convierten en la lente. El mismo Aristóteles ha hecho la observación en 199a13-15: si los productos naturales fueran productos no sólo de la naturaleza, sino también del arte, el proceso sería igual que el natural.

Aristóteles fue un biólogo, y a los biólogos la teleología les ha atraído siempre de una manera especial. Describiendo la formación del ojo en el embrión humano, Sir Charles Sherrington comparó las fases con gran detalle con las de la fabricación de una cámara y añadió: «Parece todo una especie de cuento torpe y exagerado que desafía a la creencia». «Hacer lo exigido pertenece, podría pensarse, más bien a la obra de un óptico que a la de un huevo en crecimiento». Incluso hace la misma observación que Aristóteles sobre la naturaleza que tiene fallos y los atribuye a la indocilidad de la materia [23]. Agnes Arber, en *The Natural Philosophy of Plant-form,* es más aristotélica (sin duda de una forma consciente) en su expresión y hace la observación de Aristóteles sobre las causas internas y externas (pág. 296):

[23] *Man on his Nature,* págs. 123, 127; ed. Pelican, 1955, págs. 115, 120 y sigs. La segunda cita parece que se omitió en 1955. Pero el ejemplo del ojo remonta a Newton *(vid.* Flew, *Western Phil.,* pág. 208) y nos llega a través del Cleantes de Hume *(Dialogues concerning Natural Religion,* ed. Eiken, pág. 28, citado por Swinburne, en *Philos.,* 1968, pág. 201) y Paley. (Sobre Paley *vid.* Edwards y Pap, págs. 412 y sig.). Un fuerte ataque en contra puede verse en C. Darrow *(ib.,* pág. 432: «¡una chapuza que todo buen mecánico se avergonzaría de hacer!»). Más *Lesefrüchte* sobre el tema: J. Z. Young es fascinante al tratar de la glándula pineal en *Philos.,* 1973, esp. las págs. 72 y 73; S. A. Kleiner, en *Southern J. of Ph.,* 1975, pág. 528, dice que los conceptos de función y finalidad se han ido haciendo cada vez más sospechosos para los biólogos desde mediados del siglo XIX, pero que esta tendencia ha sido puesta en tela de juicio por L. Wright, en *PR,* 1973, y W. C. Wimsatt, en *Stud. Hist. and Phil. of Sci.* 3, págs. 1-80. Cf. también R. C. Punnett, en *Background to Modern Science,* ed. Needham y Pagel, pág. 196: «Sólo podemos comprender un organismo si lo consideramos *como si* se hubiera producido bajo la guía del pensamiento para un fin».

> Esta analogía, como todas las analogías entre las obras de la naturaleza y del arte, falla en el siguiente punto, en que, en la naturaleza, el seguir una dirección *es* la vida de los elementos individuales y no viene impuesta desde fuera ... Volviendo a la analogía del camino romano, mientras que la causa formal fue en ese caso la idea de construir un camino en la mente romana, si el camino hubiera sido un organismo vivo [cf. «Si el arte de la construcción de barcos estuviese incorporado en la madera], la causa formal habría existido en el seno de ese organismo, en lugar de en una mente externa a él.

Para comprender a Aristóteles es de gran importancia recordar que su teleología exige la existencia real del *télos* o fin. La gallina es anterior al huevo, tanto ontológicamente como cronológicamente, porque cada huevo ha sido puesto por una gallina preexistente [24]. Es evidentemente posible por supuesto concebir la idea del progreso ordenado sin suponer la existencia real de una perfección a la que el progreso se dirige. Ésa es, por ejemplo, la exposición de Julian Huxley en sus *Essays of a Biologist* y obras posteriores y puede llamarse progreso evolutivo [25], en cuanto opuesto a emergente. La idea es que la cosa existente más elevada en cualquier momento temporal es la suma del mundo y sus contenidos —la naturaleza inorgánica y orgánica con el hombre a la cabeza— en el estado de evolución que ha alcanzado en ese momento. Aristóteles siguió siendo demasiado platónico para pensar de un modo semejante. Para él no podía haber progreso alguno que no progresara hacia *algo* y no se podría progresar hacia algo a menos que existiera. En la metáfora que el término «emergente» parece sugerir aquí, no podemos imaginar un objeto ligero como si estuviera en el proceso de saltar desde el fondo del mar a la superficie a menos que siempre haya una superficie delante de él, hacia la que está progresando. En la concepción de Aristóteles, nosotros y el mundo somos como ese objeto, intentando siempre alcanzar la superficie, que siempre permanece encima de nosotros. Aplicando la misma metáfora a la de Huxley, tendríamos que decir que el mundo es como la capa horizontal del agua misma, que se eleva y se eleva —pero se eleva hacia nada, o, al menos, hacia lo que antes era nada— y sólo existe cuando la naturaleza lo alcanza.

Luego nos ocuparemos prolijamente del *télos* de la totalidad del mundo. Por supuesto es Dios, según la propia concepción aristotélica, más bien indi-

---

[24] Su hipótesis de un universo eterno, no evolucionado, le ahorró el dilema de la gallina o el huevo: su teoría no exigía ni una Primera Gallina que hubiera puesto el Primer Huevo, ni un Primer Huevo del que hubiera salido el Primer Polio. En el individuo por supuesto la materia como potencialidad es anterior en el tiempo a la forma, aunque lógicamente (λόγῳ) posterior *(PA* 646a35-b2).

[25] Este uso de los términos parece apropiado y espero no causar confusión con la teoría del «evolucionismo emergente» asociada al nombre de C. Lloyd Morgan, o la expresada por Popper en *Self and Brain.*

vidual, de la divinidad, y el desarrollo de las cosas del mundo natural, cada una de ellas en su propia esfera restringida, es, por tomar prestada la frase de Platón, una asimilación a Dios en el mayor grado posible. Al mismo tiempo, dado que nada en la naturaleza puede sobrepasar su propia forma específica, todo tiene su *télos* propio, para realizar en sí mismo la forma que la naturaleza pretendía que encarnara, representada directamente para ella por el animal o la planta madre [26].

La necesidad hipotética. Para dejar bien atado el final, deberíamos señalar que Aristóteles hace seguir su exposición de la naturaleza como finalista de un apéndice sobre la función de la necesidad dentro de un esquema teleológico [27]. Se la ha rechazado como causa primera que reemplaza a la finalidad, pero, como hemos visto, ella tiéne un lugar, secundario, y al mismo tiempo limitado, respecto del éxito de la naturaleza en su finalidad. Una vez más recurre a la distinción, familiar por el *Fedón* y el *Timeo,* entre causa verdadera y *sine qua non.* Es necesario y natural que los hombres estén hechos de carne y sangre y las plantas de materiales completamente diferentes. No podemos prescindir de expresiones tales como «los hombres deben estar hechos de carne, sangre, etc., y las plantas deben estar hechas de otras clases de materia [28]», pero debemos estar seguros de lo que significan. La necesidad en cuestión no es absoluta, sino hipotética o contingente. Demócrito y quienes se le asemejaban entendían que significaba «los hombres deben ser de carne y sangre», pero la verdad es «los hombres deben estar hechos de carne y sangre *si* tienen que existir, pero su existencia no es una cuestión de mera necesidad física sino de algo más elevado». Los otros creían que, puesto que la naturaleza de los elementos era lo que era, el mundo, las plantas, los animales y los hombres se originaron de una forma automática. Los platónicos (incluyendo aquí a Aristóteles) replican que era evidentemente necesario que la materia tuviera tales propiedades, o potencialidades, si es que tenían que existir las plantas y los animales, pero que eso no era la razón de su existencia. Puesto que la causación final era tan evidente en la naturaleza como en los logros humanos, podría decirse

---

[26] Una observación que hay que recordar sobre la teleología de Aristóteles es que es más bien por partes que universal, o, como F. H. A. Marshall la ha llamado, limitada; es decir, los seres de una especie particular se organizan con vistas a su bien propio y el de sus especies. No se piensa que una clase se ordene con referencia al bien de las otras. (Marshall, introd. a la ed. Loeb de *PA,* pág. 3. Cf. Wieland, en *Articles on Aristotle* I, pág. 159.) Cf. *EE* 1218a30-33, Rist, *TAPA,* 1965, págs. 339 y 347. Sobre el artículo de Rist *vid.* la pág. 122 n. 13, *supra.*

[27] *Fís.* II, cap. 9. Cf. *PA* 639b21-40a9, *GC* 337b14-23, *PA* 642a32-44.

[28] Materia próxima, por supuesto. Sobre la relatividad de la materia *vid.* las págs. 242 y sig., *infra.*

perfectamente que las paredes se elevan necesariamente, porque es propio de la naturaleza de los materiales más pesados caer y de los más ligeros elevarse, de manera que las piedras van necesariamente al fondo y forman los cimientos, mientras que la tierra (el adobe), al ser más ligero, se eleva por encima de ellas, y la madera se encuentra en la parte de arriba porque es la más ligera de todos. Pero la «causa» real de la construcción de la casa es el refugio y la conservación de personas y cosas. Es igualmente absurdo decir que las sierras se originaron «por necesidad», debido a las propiedades del hierro, aunque lo cierto fue que *si* había que hacer sierras, era necesaria la existencia de un material con las propiedades del hierro. Si se nos pregunta por qué se hicieron las sierras, no miramos al material, sino que respondemos «porque los hombres necesitaban un instrumento para cortar madera». Era necesario, sin embargo, que existiera el hierro, porque, si no, la finalidad habría quedado incumplida, pero la finalidad es primaria, el material secundario.

El filósofo natural, concluye, debería tener en cuenta ambas clases de causas, la final (el fin que se busca) y la material [29], pero considerar el fin como lo más importante, «porque él es la causa de la materia, no la materia del fin» (200a33).

POTENCIALIDAD Y ACTUALIDAD [30]

«Tomamos como punto de partida que cualquier cosa que es producto de la naturaleza o el arte se produce por lo que es potencialmente de una naturaleza determinada mediante la acción de lo que en acto es de una naturaleza determinada» *(GA* 734b21). La naturaleza para Aristóteles está esencialmente *en proceso* hacia una serie de objetivos o estados finales. Él define, efectivamente, los objetos naturales como «los que contienen en sí mismos la fuente del movimiento y el reposo», en cuanto opuestos a los productos del arte —camas, vestidos— los cuales, *en cuanto* productos del arte, no tienen facultad o cambio interno, y a la naturaleza misma como «la fuente y causa del movimiento y el reposo respecto de lo que es inherente a ella primaria y esencialmente, en cuanto distinto de lo incidentalmente» [31].

---

[29] Materia y necesidad se identifican explícitamente en la *Física* (200a30): «Es claro, pues, que el elemento necesario de la naturaleza es lo que llamamos la materia y sus cambios». Cf. *GA* 734b36 y sigs., donde el ejemplo es la parte que juegan caliente y frío como causas necesarias pero subordinadas en la formación del embrión, y se expresa de nuevo la analogía de las artes.

[30] O potencia y acto, que usaré en ocasiones como equivalentes menos obsoletos.

[31] *Fís.* 192b13-14, 20-23. Enterremos una cuchara de madera. Su madera puede germinar, pero lo que brotará será un árbol, no otra cuchara. La fuerza de la naturaleza estaba incidentalmente en la cuchara, en la madera esencialmente.

Pero en el momento en que Aristóteles establece el proceso, con su implicación de cambio y devenir [32], de esa manera en el corazón de su filosofía, la tradición histórica en la que se encontraba le enfrentó con la *aporía* más famosa de todo el pensamiento griego, el dilema planteado por quienes habían negado la posibilidad *a priori* del movimiento o el cambio y habían desafiado a todo el que lo admitiera posteriormente a justificarlo antes de que pudiera avanzar.

La cuestión que había conmovido principalmente a los primeros filósofos griegos fue la de la *génesis*. Primero se preguntaron de qué estaba hecho el mundo y luego mediante qué proceso se llevó a cabo su creación o evolución. En esta discusión Parménides lanzó su reto. El mundo no se originó. Todo devenir es una ilusión. Como lo resumió Aristóteles con su penetración acostumbrada *(Fís.* 191a27-31): «Una cosa debe originarse o de lo que es o de lo que no es y ninguna otra alternativa es posible. Lo que es no deviene, porque ya es, y nada podría originarse de lo que no es, luego debe haber algún substrato». Si esto contradecía al testimonio de nuestro sentido, tanto peor para ellos. Confía en la razón, no en los sentidos (Parm., fr. 7). Éste es uno de los argumentos tomado de los *lógoi* abstractos que, a los ojos de Aristóteles, era responsable de tantos errores entre sus predecesores. Se le debe oponer uno «más relevante y cercano a la naturaleza», como llamó con admiración a los de Demócrito [33].

Su solución radica en el concepto de τὸ δυνάμει ὄν, lo que es en potencia. Es más seguro evitar aquí la palabra «existe». La potencialidad de ser es la potencialidad de ser *x*, puesto que para Aristóteles, como para Pármenides o cualquier otro, la idea de que lo no existente absolutamente pudiera existir potencialmente era una tontería. «Nada puede proceder a partir de nada, luego debe haber un substrato [34]». Al reto brusco de Parménides, «Es o no es» (fr. 8, 16), Aristóteles opone el suyo, como, por ejemplo, en *Met.* 994a27-28: «Existe siempre el estado intermedio, *génesis* (devenir), entre el ser y el no ser y el objeto que se desarrolla entre lo que es y lo que no es». En la forma excesivamente simple en que Parménides plantea la cuestión no era posible una respuesta, pero el concepto de ser no era

[32] El término griego κίνησις, «movimiento», puede abarcar en Aristóteles cuatro clases de cambio: cambio de lugar («movimiento» en el sentido usual nuestro), de cualidad (alteración), de tamaño (crecimiento y disminución) y cambio que afecta al ser de una cosa (nacimiento y muerte y, en general, originarse y perecer). Vid. *Met.* 1069b9-13, 1088a31-33. En la *Física,* sin embargo, las reduce en ocasiones a tres, excluyendo γένεσις καὶ φθορά *(Fís.* 243a35, 260a26, pero también 201a9-15 y *De an.* 406a12) y dice que la locomoción es «primario» *(Fís.* 261a27).

[33] *GC* 316a13 Δ. δ'ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι *(vid.* la pág. 209, *infra).*

[34] Aquí, como siempre, hay que recordar que el universo de Aristóteles es eterno. Las cosas que hay en él se originan y perecen, pero la totalidad nunca. (Sus pruebas de ello se hallan en *Cael.* caps. 10-12.) Sobre el no ser accidental y esencial *vid.* la pág. 135 n. 37, *infra.*

simple, sino doble. Una cosa podía tener la potencialidad de estar en un estado determinado, o la actualidad, y el devenir y el cambio eran sólo la aparición en un ser real de una materia que tenía ya en sí la potencialidad de aquello en lo que devenía. La materia que cambia debe tener la potencialidad de ambos estados. Dado que el ser es doble de este modo, todo lo que experimenta cambio pasa de ser potencialmente a ser en acto, por ejemplo, de la blancura potencial a la blancura real y lo mismo sucede con el crecimiento y la disminución, de manera que no sólo es posible que algo se origine de lo que no es, sólo *per accidens,* sino que también es cierto que todo se origina de lo que es, es decir, de lo que es en potencia, aunque no en acto.

Espero que las dos últimas frases (desde «La materia que cambia...») hayan transmitido con claridad su significado. De hecho son una traducción del mismo Aristóteles *(Met.* 1069b14-20). La fuerza de la expresión κατὰ συμβεβηκός, traducida aquí por su equivalente latino, reside en su traducción literal «en virtud de algo concomitante», en cuanto opuesto a καθ' αὑτό, esencialmente, en virtud de la propia naturaleza de las cosas. Nos trae a la mente la observación de que todo objeto sensible es un compuesto, que consiste en una materia modificada en un momento dado por uno u otro de los componentes de una pareja de formas opuestas, o podemos decir simplemente que es modificada o por una forma o por su *stérēsis* (pág. 117, *supra).* Eso es el «accidente». Que una cosa esté caracterizada por la *stérēsis* de una forma no es una afirmación puramente negativa. Significa que la materia posee la potencialidad de realizar esa forma particular, es decir, su naturaleza se ha desarrollado ya hasta tal punto que puede determinar lo que debe ser su función propia. (El significado literal de *stérēsis* es privación o pérdida). Así, la función de un ojo es ver. En términos aristotélicos, él no está realizando plenamente su forma, o existiendo plenamente en acto, a no ser que esté viendo. De modo que el ojo de un ciego sufre la *stérēsis* de la visión. Esto no podría decirse de una planta [35] en el mismo

[35] Es imposible esperar que Aristóteles use los términos coherentemente. Siempre que una palabra fuera de uso popular en varios sentidos, podría usarla libremente en todos ellos. Por lo general se hallará, sin embargo, que en algunos lugares se ha tomado la molestia de enumerarlos *(Met.* Δ es el libro de referencia más útil desde este punto de vista) y no es difícil descubrir qué sentidos son fundamentales para su propia filosofía. Su enumeración de los sentidos de *stérēsis* puede verse en *Met.* 1022b22 y sig. y 1046a31 y sigs. En 1022b22-24, señala incluso que «se dice que una planta está privada (ἐστερῆσθαι) de ojos», puesto que un sentido de *stérēsis* es «si una cosa no tiene lo que es natural que tenga, *aunque no sea natural a la cosa misma».* Los dos sentidos siguientes, sin embargo, son los afines a su filosofía: (2) «si es natural que lo tenga... por ejemplo, un hombre ciego y un topo se hallan privados en sentidos diferentes»; (3) «si *y cuando* es natural que lo tengan (es decir, a la edad adecuada). En este sentido la ceguera de un gatito recién nacido no se considera como *stérēsis* de la visión, puesto que la naturaleza no lo concibió para ver hasta después. Vid. *Catt.* 12a31-34.

sentido, puesto que la naturaleza nunca pretendió que ella viera. Si una planta, no obstante, crece en la obscuridad, la blancura de sus hojas privadas de clorofila representa la *stérēsis* del verdor que por naturaleza evidencia y se le puede llamar potencialmente verde. (Este ejemplo es mío, no de Aristóteles.) Decir que una cosa tiene la *stérēsis* de una forma determinada significa, *sensu philosophico* como diría Bonitz, que posee una combinación de cualidades positivas de tal naturaleza que le ofrecen la potencialidad de desarrollarse en una dirección determinada. Es así como «la *stérēsis* en sí es una forma en un sentido», como dice el mismo Aristóteles en *Fís.* 193b19. También *(Met.* 1048b37-49a5):

> Debemos distinguir cuándo existe cada cosa [como esa cosa] en potencia y cuándo no, porque ella no existe en todo tiempo. Por ejemplo, ¿la tierra es un hombre en potencia? No, sino más bien cuando ella se ha convertido ya en semilla y quizá ni siquiera entonces. [Cf. las líneas 14-15.] Del mismo modo no todo puede curarse, ya por el médico o por el azar, pero hay una determinada clase de cosas que pueden curarse y ella es la que es sana en potencia.

Por esa razón sólo esta clase puede describirse con propiedad como enferma, caracterizada por la enfermedad o la *stérēsis* de la salud. Podría decirse que los cuatro elementos eran en potencia un olivo, porque ciertamente el olivo se compone de ellos, pero eso significaría poco, puesto que igualmente pueden llegar a formar un perro o un pez. «Si una cosa existe en potencia, no es la potencia de cualquier cosa y de todo. Cosas diferentes proceden de cosas diferentes» *(Met.* 1069b28) [36].

La doctrina de lo que no es *per accidens* proporciona a Aristóteles su respuesta a Parménides. Él puede escribir ahora *(Fís.* 191b13): «Nosotros mismos estamos de acuerdo en que nada deriva *absolutamente* de lo que no es, pero en un sentido hay cosas que se originan de lo que no es, es decir, *per accidens:* una cosa se origina de la *stérēsis,* que «no *es* absolutamente» [37] y que no persiste en el resultado». El elemento permanente que

[36] Como dijo Sir Kenelm Digby: «En la medida en que la naturaleza avanzaba en su curso regular..., en esa medida (digo), es imposible que en el Mundo pudiera crecer (por ejemplo) de un pequeño y encogido Quejigo otra cosa que no fuera un vasto y extendido Roble, o de una única Judía otra cosa que no fuera esa planta grande, verde y tierna» *(Discourse concerning the Vegetation of plants,* 1661, citado por Agnes Arber, *Nat. Phil. of Plant-form,* pág. 206).

[37] «No ser por accidente» (τό μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός) es unívoco, mientras que «no ser en sentido esencial o absoluto» (τὸ καθ' αὑτὸ (ἁπλῶς) μὴ ὄν) tiene dos sentidos. No hay confusión alguna y la distinción es fácil de entender, pero quizá sea necesario señalarla. En cuanto aplicada a una *stérēsis,* es decir, a uno de los componentes de una pareja de formas contrarias —por ejemplo, a frío— las palabras «no es esenciamente, o absolutamente» significan que es esencialmente no caliente, o lo que sea su contrario, como distinto de la materia que puede asumir cada uno de los contrarios y hacer que el objeto concreto se convierta en caliente o frío en momentos diferentes. En cuanto que es una forma, ciertamente existe (aun-

persiste a través del cambio y el desarrollo es la materia o substrato (194b24). Los contrarios no cambian, sino que se retiran [38]. De manera que Aristóteles le dice a Parménides que, al poner de relieve que lo que no es no puede nunca devenir, prestó un servicio real a la filosofía, pero que debería haber reparado en que los objetos individuales, todas las cosas que pueden verse y tocarse como los árboles y los animales (y ellos son los que interesan a Aristóteles), no son ni una cosa ni la otra. Volvemos al error observado por Platón de confundir las afirmaciones «esta cosa fría se ha vuelto caliente» y «la frialdad puede convertirse en calor». Lo segundo es absurdo, puesto que la frialdad se describe correctamente como «*esencialmente* no caliente». El agua fría o el metal frío, por otra parte, solamente no es caliente *per accidens;* es frío de momento en virtud de la presencia en él de la frialdad, pero ella puede abandonarlo en un momento, porque posee un substrato permanente o *hýlē* que es susceptible de admitir ambas condiciones. Del mismo modo un ojo ciego puede recuperar la vista, porque la *stérēsis* de la visión puede ceder paso en él a su contrario, el *eîdos* de la vista en sí. Resulta absurdo decir que la ceguera puede convertirse en visión o viceversa.

De este modo la doctrina de la potencia y el acto se halla estrelazada inextricablemente con la lección de que todo objeto existente separado del mundo sensible es un compuesto de materia y forma. Ellas son los dos únicos modos de mirar la misma cosa [39]. Considérese un objeto natural estadísticamente, analícese su estructura en un momento dado, y se hallará que es un compuesto de materia y forma. Pero, dado que el cambio, el crecimiento y el desarrollo son incesantes, ubicuos y necesitados de explicación la mayoría de las veces, esto puede expresarse dinámicamente diciendo que se trata de una potencialidad que tiende [40] a conseguir la actualidad. El término actualidad, o actividad *(enérgeia* o *entelécheia)* [41], puede aplicarse

que no aislada de la materia). Por otra parte, no ser absolutamente, o «lo que no es absolutamente», puede usarse para expresar el concepto de no entidad o no existencia absolutas, como el no ser de Parménides.

[38] Presumiblemente a un lugar diferente, puesto que no pueden retirarse a su propio mundo platónico. Si es así, dado que las causas formales y eficientes son idénticas (pág. 237, *infra),* podríamos tener aquí una primera y pálida aparición del principio de la conservación de la energía. Pero quizá Aristóteles no se planteó nunca conscientemente la cuestión.

[39] *Fís.* 191b27: εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλως δ'ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν. Adviértase también cómo en *Met.* 1078a30, ὑλικῶς reemplaza a δυνάμει como lo opuesto a ἐντελεχείᾳ.

[40] Está en la naturaleza de la materia desear y aspirar a lo que es divino, bueno y deseable *(Fís.* 192a16 y sigs.).

[41] Sobre la relación entre estos cuasisinónimos *vid.* Brentano, *Several Senses of Being,* pág. 161 n. 16, y Ross sobre *Met.* II, págs. 254 y sig., respecto de 1047a30, y el artículo de Chung-Hwan Chen, en *CQ,* 1958. En *Met.* 1050a22, Aristóteles dice que τοὔνομα ἐνέργεια ... συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν, y, en 1047a30, habla de la palabra ἐνέργεια como πρὸς τὴν ἐντελέχειαν

a todo el compuesto cuando ha completado su desarrollo y está actuando como naturaleza proyectada o a aquello que, sólo respecto de la forma, en cuanto elemento que determina su naturaleza específica, puede pensarse también que es en un sentido legítimo la cosa en sí. La materia debe ser considerada, como sabemos —en relación con un acto de cambio particular—, como un mero substrato informe que, al igual que un bloque de mármol destinado a convertirse en una estatua, *no* es el objeto hasta que se le ha dado la forma. La identidad de materia y forma con potencia y acto se repite muchas veces. Como ejemplo fácil de recordar tenemos el comienzo del libro segundo de *De an.*, donde, después de explicar la tríada materia, forma y objeto concreto, añade: «Ahora bien, la materia es potencialidad; la forma actualidad».

Ahora deberíamos disponernos a comprender la definición aristotélica del movimiento en *Fís.* 257b6: «Lo que se mueve es lo movible, es decir, lo que está potencialmente en movimiento, pero no en acto, y lo potencial avanza hacia lo que está en acto. *El movimiento es la actualización incompleta de lo movible*». Añade que el agente que causa el movimiento debe estar ya en sí mismo en acto, como, por ejemplo, lo que comunica la forma del calor debe ser ello mismo caliente, un principio que cobrará gran importancia conforme avancemos [42].

Los problemas del cambio y el devenir se habían mostrado como el mayor enigma de la filosofía griega. Pocos tuvieron el valor de negarlos, nadie había logrado explicarlos. Mediante su dúplice concepción del ser, en potencia y en acto, Aristóteles pensó que había resuelto el enigma, juntamente

---

συντιθεμένη, de lo que puede concluirse que significaban prácticamente lo mismo —la conclusión opuesta a la de G. A. Blair, *IPQ*, 1967, pág. 111. El artículo de Blair debe leerse con sentido crítico, pero por desgracia no es fácilmente inteligible para una persona no familiarizada con la situación y con el griego. (Este comentario incluye a sus traducciones.)

[42] Págs. 262 y sigs., *infra*. «Movimiento» se usa aquí por supuesto en su aplicación más amplia, que incluye todo tipo de cambio (pág. 133 n. 32, *supra)*.

El pasaje citado en el texto anula otros en que parece que κίνησις y ἐνέργεια se identifican sin restricción, por ejemplo, *Met.* 1047a30 (δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι), 1065a13, y *Fís.* 251a9, un caso evidente de omisión accidental de la restricción en sus notas. Aquí, además, ἐνέργεια debe significar el proceso de actualización, no el estado acabado, como deja claro el ejemplo ofrecido en *Fís.* 201a9: «la entelequia de lo potencial, como tal, es movimiento», dice Aristóteles, pero continúa, «por ejemplo, de lo alterable, *en cuanto* alterable, es alteración (ἀλλοίωσις)». Simplicio expresa la cuestión muy claramente, *Fís.* 414, 1-5 (Brentano, *Several Senses of Being*, págs. 163 y sig. n. 48). (La concepción que expresa aquí Aristóteles de la causación parece que tiene algo en común con la «causación descendente» de D. T. Campbell, y R. W. Sperry [Popper, *Self and Brain*, págs. 19, 20, 209].) Cf. *De an.* 431a6-7: «El movimiento es la actividad de lo incompleto. La actividad en sentido no restrictivo, es decir, de algo formado completamente, es diferente», *Protr.* fr. 14 [Ross], línea 15, donde κίνησις, que se usa sin lugar a dudas para expresar la actividad plena, puede expresar posiblemente una fase anterior de la evolución aristotélica.

con el análisis que reveló la necesidad de un substrato general en las cosas capaz de recibir una forma, en grados diferentes, de las cualidades intransformables en sí mismas. Pero, dado que el movimiento y el cambio eran los que exigían ante todo una explicación, son los principios dinámicos los que dominan y, en su aplicación, radica la mayor parte del aristotelismo. Consideremos un ejemplo al azar de una esfera alejada, la ética. Si la virtud en los seres humanos es natural o contraria a la naturaleza había sido objeto de una controversia candente entre los sofistas y Platón. Aristóteles dice tranquilamente que ninguna de las dos partes tiene razón. «Las virtudes no se hallan implantadas en nosotros por la naturaleza, ni son contrarias a la naturaleza. En nuestra naturaleza está adquirirlas, pero es el hábito el que nos las proporciona en plenitud» *(EN* 1103a23). En otras palabras (aunque el término no se usa aquí), somos virtuosos en potencia [43].

La definición de dýnamis. He intentando explicar el sentido de *dýnamis,* fundamental para la filosofía de Aristóteles. Él no inventó los términos, sino que adoptó palabras ya familiares, del uso corriente o de la discusión filosófica anterior, y las dio un significado especial. Lo que parece desconcertante es que sus afinidades con el sentido común le llevaran a seguir usando palabras en sus sentidos ordinarios después de haberles conferido por motivos particulares un sentido especializado. *Dýnamis* significaba generalmente «poder», la aptitud para afectar a otros, más bien que la capacidad de cambiar o ser afectado uno mismo, y así se la describe en el glosario filosófico de *Met.* Δ (1019a15): «Se habla de *dýnamis,* en un sentido, como una fuente de movimiento y de cambio en otro, o en el agente mismo *en cuanto* otro. Por ejemplo, la construcción es una *dýnamis* que no existe en lo que se construye, pero el poder del arte médico puede existir en el paciente, pero no *en cuanto* paciente». Pero en *Met.* Θ, que está dedicado por completo a la discusión de la potencia y el acto, hallamos también (1046a11): «Una clase es la *dýnamis* de recibir un influjo [44], una fuente de cambio en la cosa misma que experimenta el cambio mediante la acción de un agente externo, o de sí misma considerada como externa». Un acto de movimiento o cambio exige un agente y un paciente y ambos deben ser compatibles. El paciente no puede responder al influjo del agente a no ser que posea la facultad de actuar así. Ésta es su *dýnamis.* Dejemos que la lluvia y el sol se sirvan de una semilla y se desarrolle en una planta. Una

[43] Δύναμις τοῦ παθεῖν, una concepción que se encuentra ya en Platón *(Sof.* 247e1, 248c5, *Fedro* 270d).

[44] Un ejemplo físico es la asimilación de comida por el cuerpo en la digestión, como respuesta a la vieja cuestión de si la nutrición se produce por la interacción de semejantes o contrarios *(De an.* 416a29-b9).

piedra sujeta al mismo influjo no se desarrollará en una planta. (Las palabras finales se explican mediante el ejemplo del médico que se cura a sí mismo.) En este sentido, *dýnamis* muestra un cierto parecido con lo que los filósofos modernos han llamado «propiedades de disposición», o hipotéticas, en cuanto opuestas a categóricas: la elasticidad de la goma, la fragilidad del cristal, el magnetismo del hierro. Todas ellas permanecen latentes hasta que un agente externo las activa. Aristóteles proporciona su propio ejemplo en 1046a22: «Por el hecho de poseer un principio motriz *(arché)* y porque la materia misma es tal principio, es por lo que sufre el cambio que experimenta, cada una de ellas mediante un agente diferente. Lo que es grasiento es combustible, lo que es flexible es comprimible». (Cf. *De an.* 417a7: el material combustible no arde por sí mismo, necesita fuego *real* que lo prenda.) En otro sentido, *dýnamis* puede ser lo contrario de una propiedad de disposición, una capacidad de *resistencia* al cambio. Así *Met.* 1019a26: «Además a los estados en que las cosas son completamente impasibles, inmutables o que no se cambian fácilmente en lo peor se les denomina potencias, porque las cosas no se rompen, aplastan, se tuercen o, en general, se destruyen por tener una potencia, sino por carecer de una y ser deficientes». En lo que a mí respecta no percibo el «rango» en virtud del cual, en opinión de E. Hartman *(Substance, Body and Soul,* pág. 52) una potencialidad difiere de una propiedad de disposición.

Como otras muchas cosas de Aristóteles, la concepción de la potencialidad tiene sus raíces en Platón. En el símil de la pajarera del *Teeteto* [45] puede decirse que el dueño posee sus pájaros en dos sentidos. Todos son suyos, pero, si entra en la jaula y echa mano a uno, lo *tiene* en un sentido diferente. En términos aristotélicos, los tiene todos en potencia y ése en acto. Platón aplica el símil al conocimiento potencial y real. El hombre que ha aprendido griego lo sabe incluso cuando está leyendo una novela, pero su conocimiento no está plenamente en acto. Cuando está leyendo o escribiendo griego se lo lleva a la actualización plena. Hablando estrictamente (pero no siempre habla estrictamente), hay para Aristóteles dos fases de la actualización, para distinguir la más baja de la mera potencialidad del hombre que no sabe griego pero es capaz de aprenderlo. Él usa el mismo ejemplo: «La materia es potencia, la forma es acto y eso en las dos divisiones que corresponden al conocimiento y a la práctica del mismo» *(De an.* 412a9). La división respecto de quién posee la potencia en sí se hace, sin embargo, en la *Met.* (1048a33-35) y en *GA* 735a9: «Lo que es algo en potencia puede

[45] *Teet.* 197c y sigs. Cf. esp. 197d: «En otro sentido no posee ninguno de los pájaros, pero tiene una cierta *dýnamis* respecto de ellos, una vez que los puso a su disposición en su propio encierro, para coger y sujetar al que desee». Es la distinción que expresa Aristóteles en los *Tópicos* (129b33) entre ἔχειν y χρῆσθαι.

estar más alejado de su propia realización o más próximo a ella, del mismo modo que un geómetra, cuando está dormido, está más lejos que el que está despierto y, cuando está despierto más lejos que el que se halla ocupado en el estudio de su tema».

Objeciones al concepto de potencialidad. La escuela megárica negaba en sí el concepto de potencialidad y, como en tiempos modernos se ha expresado una crítica un tanto similar, habrá que mencionarlo también. Los megáricos sostenían, dice Aristóteles [46], que «sólo cuando está actuando alguna cosa tiene la capacidad de actuar»: todo el que no está construyendo realmente no tenía la *dýnamis* de construir y, así, en los demás casos. Esto, replicó él, es absurdo por muchas razones.

a) En los oficios, no habría constructores, etc., porque ser un constructor es precisamente tener la *dýnamis* de construir. Pero los oficios hay que aprenderlos y, una vez aprendidos, sólo pueden perderse gradualmente por olvido o por alguna otra causa. Si un constructor pierde su habilidad cuando deja de construir, ¿cómo la va a recuperar la próxima vez que desee construir?

b) Si no existe la potencialidad, nada será frío, caliente, dulce, a menos que se esté percibiendo realmente. De ese modo sostendrían la teoría de Protágoras [47].

c) Cuando alguien no esté viendo u oyendo realmente, será ciego y sordo.

d) Lo que se halla privado de la posibilidad es imposible, de modo que, según su doctrina, lo que no está sucediendo no puede suceder, pero, puesto que es falso decir de lo que no puede ser, que es o será, *sus argumentos destruyen el movimiento y el devenir.*

Grote intentó demostrar que en todas estas críticas Aristóteles ha interpretado mal la concepción megárica. Le replicó Zeller, quien, al mismo tiempo, puso de relieve cómo las palabras en cursiva de *d)* revelaban el móvil de los megáricos. Ellos fueron seguidores de Parménides. «Al refutar esta pretensión, Aristóteles señala que ella haría imposible todo movimiento y devenir; esto era precisamente lo que los megáricos querían hacer» [48]. A esto, como sabemos, Aristóteles replicó de un modo verdaderamente empíri-

[46] *Met.* Θ, cap. 3, nuestra única autoridad. Sobre Diodoro Crono *vid.* Ross, *Metaph.* II, pág. 244.

[47] Es decir, que las cosas son para cada uno de nosotros lo que percibimos que son. Los autores de la teoría «más inteligente» de la sensación en el *Teeteto* de Platón no habrían visto nada absurdo en esto (vol. V, págs. 89-92).

[48] Grote, *Pl.* III, págs. 491-94; Zeller, II, 1, pág. 258 n. 1 y 257 n. 4. Sobre Euclides y la escuela megárica *vid.* *HGP* III, págs. 500-506.

co, casi johnsoniano: la realidad del movimiento y el cambio es autoevidente, porque ellos son cosas de la experiencia común.

W. T. Stace [49], escribiendo como un empirista, condena la concepción aristotélica de la potencialidad como carente de sentido. Al decir que una bellota es potencialmente un roble, dice, Aristóteles quería dar a entender algo más que el hecho de que las bellotas se convierten en robles.

> Se suponía, sin duda, no meramente que el roble crecería en el futuro de la bellota, sino que el roble se hallaba incluso *entonces* presente de algún modo en la bellota, no en acto, sino en potencia. Ésta es la concepción que carece por completo de sentido. Porque la presencia potencial del roble en la bellota es algo que no podría experimentar nunca mente alguna, humana o no humana. Si se pudiera experimentar de ese modo, sería realmente existente. En otras palabras, «la potencialidad» no es una característica experimentable de nada. Es un concepto sin aplicación alguna èn todo tipo de experiencia concebible. Y, por ello, no tiene sentido.

Yo espero que todo aquel que esté interesado volverá a leer la exposición de la potencialidad en el capítulo presente y sacará sus propias conclusiones. No obstante, por aventurar un comentario provisional, si la potencialidad no es una característica «experimentable», ¿qué es lo que experimentamos cuando miramos una bellota y decimos correctamente «Si la planto puedo cultivar un roble»? No simplemente algo visualmente diferente de la visión de una avellana. Es la experiencia la que nos posibilita descubrir en qué se desarrollará cada una de ellas, es decir, la potencialidad de cada una de ellas. Esa potencialidad (la *dýnamis* o capacidad en una dirección determinada) *existe* y nosotros la reconocemos cuando vemos la bellota. Dudo que Aristóteles considerara que el roble está *presente* en algún sentido en la bellota. Llamarla un roble en potencia lo único que significaba para él es que su naturaleza se había desarrollado de tal manera y su materia se había formado ya de tal manera que, si alcanzaba su *télos* natural, ella sólo podía convertirse en un roble. Esto parece que tiene bastante sentido [50].

---

[49] En un artículo en *Mind*, 1935, reimpreso en forma abreviada en Edwards y Pap, págs. 694-704. *Vid.* las págs. 703 y sig.

[50] Lo tratado en el texto no pretende por supuesto abarcar el tema de la potencialidad aristotélica y el empirismo moderno, que ha suscitado recientemente un interés considerable entre los filósofos. Una introducción a la bibliografía puede obtenerse de Mourelatos, «A.'s "powers" and Modern Empiricism», en *Ratio*, 1967. A Aristóteles le habría agradado ver que el concepto lo emplean ahora más de grado los científicos que los filósofos. Así, Monod dice, en la pág. 37 de *Chance and Necessity*: «el esquema general de un edificio complejo multimolecular está contenido *in posse* en la estructura de sus partes constitutivas, pero sólo llega a la existencia real mediante su reunión», y, en la pág. 94: «Las estructuras ordenadas en una posición más alta y los rasgos nuevos», conforme aparecen, «revelan sucesivamente, como un fuego artificial de muchas fases, las potencialidades latentes de los niveles anteriores».

NOTA ADICIONAL: LOS SIGNIFICADOS DE *PHÝSIS*

Aristóteles usa *phýsis* («naturaleza») con sentidos diferentes en contextos diferentes y ahora es tan buen momento como cualquier otro para recapitularlos.

1. Naturaleza en general, como en «la naturaleza no hace nada sin una finalidad».
2. El origen *(génesis)* de todo.
3. La cosa concreta *(sýntheton)* plenamente desarrollada, un compuesto de materia y forma. (2) y (3) aparecen ejemplificados por *Fís.* 193b12-13: «*phýsis* en sentido de *génesis* es el camino hacia *phýsis*».
4. La forma, como cuando en el mismo pasaje añade: «Si esto es, por consiguiente, la naturaleza, la forma también es la naturaleza». Cf. también la parte última del extracto siguiente.
5. La materia de la que todo está hecho. Así *Fís.* 193a29-31: «En un sentido, por tanto, se usa *phýsis* con el significado de la materia primera [*sc.* próxima] subyacente de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y el cambio, pero en otro sentido es la configuración, la forma establecida en la definición».

VIII

LAS DIVISIONES DEL CONOCIMIENTO [1]

Cuando se llama a Aristóteles, como se hace en ocasiones, el fundador del método científico, se da a la palabra «ciencia» un significado más amplio de lo que hoy es usual. Nosotros solemos distinguir al científico del filósofo y el matemático en medida no menor que del hombre de negocios práctico. «Ciencia» significa ante todo las ciencias naturales, enraizadas en la observación y la experimentación. El filósofo es el que va en pos [2] de otros temas, presentando ante el alegato de la razón, para comprobar su verdad y falsedad, las hipótesis que los otros deben aceptar como axiomáticas. Hasta la época de Aristóteles no había habido separación alguna entre filosofía y ciencia, o entre una ciencia y otra, en gran parte porque la ciencia apenas existía. A los primeros pensadores se les llamó *physiológoi,* estudiosos de la naturaleza, pero *phýsis* era un término muy amplio, y ninguno de ellos reunió una colección sistemática de datos sobre los que trabajar. Aristóteles, acumulador entusiasta de hechos y organizador de un equipo de investigación, llevó a cabo por primera vez una separación consciente y deliberada, aunque seguía confiando en que todo el campo del conocimiento entraba naturalmente dentro de la competencia de un hombre, o, al menos, de una escuela. Las ramas diferentes estaban separadas porque tenían principios o puntos de partida *(archaí)* diferentes, de manera que «no pueden demostrarse los teoremas de una ciencia mediante otra, a menos que una esté subordinada a la otra, como la óptica a la geometría o la

[1] El artículo de Merlan «On the terms 'Metaphysics' and 'Being-qua-being'», en *Monist,* 1968, puede recomendarse como un estímulo a la meditación sobre este tema.

[2] De donde el gusto de moda por los nombres que empiezan por «meta», sobre la analogía de «metafísica» (pág. 78 n. 39, *supra),* con el significado de los fundamentos filosóficos de un tema: metamatemáticas, metaética, metaontología, etc. Existe incluso (lo cual sin duda es ir demasiado lejos) una revista llamada *Metaphilosophy* (¿incluyendo la metametafísica?).

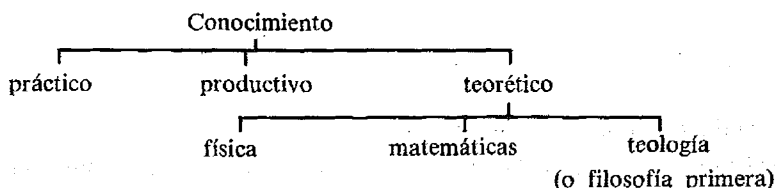
armonía a la aritmética». «No se pueden demostrar pasando de un género a otro, por ejemplo, probar las verdades geométricas mediante la aritmética». Todas y cada una de las ramas del conocimiento que exigen la razón, dice, se ocupan de las causas y los principios, pero todas ellas delimitan un género particular de ser y se ocupan de él [3].

Las divisiones principales del conocimiento según Aristóteles son las siguientes (del libro *E* de la *Met.):*

a) Todo conocimiento [4] es práctico, o productivo o teorético [5] (1025b25).

b) Hay tres filosofías teoréticas, las matemáticas, la filosofía natural y la teología (1026a18).

De manera que tenemos el cuadro:



Aristóteles define los objetos de cada una de las ciencias teoréticas. La *Física* (para usar el término en su amplio sentido aristotélico) «investiga las cosas capaces de movimiento, prestando atención normalmente a su ser formal, pero como no separables de la materia» (1025b26-28; cf. *K,* 1061b6). A la ciencia de la naturaleza sólo se la puede admitir en ocasiones, por tolerancia, en el santuario íntimo de las ciencias teoréticas. Ella es teorética (desinteresada), pero se ocupa de lo que admite cambio, mientras que en la lógica estricta de *An. Post.* (71b9-12, 73a21) el objeto del conocimiento en el sentido pleno no puede ser nada más que lo que es. Pero, en otros lugares, Aristóteles es menos exacto (págs. 185 y sig., *infra):* el conocimien-

[3] *An. Post.* 75b14, a37; *Met.* 1025b4-9.

[4] Aristóteles usa aquí la palabra διάνοια, pensamiento o razonamiento. Pero ἐπιστήμη o φιλοσοφία habrían expresado el mismo significado. Ésta es la clasificación usual, aunque en *Top.* 105b19, alude a la división en ética, física y lógica, que tuvo su origen en Jenócrates (fr. 1 [Heinze]) y se hizo habitual en las escuelas posteriores. No debemos esperar, en todo caso, que Aristóteles se atenga siempre a las mismas divisiones en contextos diferentes. Por ejemplo, en *Fís.* 198a29, postula de nuevo tres clases de conocimiento sistemático (πραγματεῖαι), uno que se ocupa de lo Inmóvil, un segundo de lo que se mueve pero es indestructible y el tercero de las cosas que perecen. Aquí el estudio segundo es la astronomía, porque las estrellas y los planetas que giran eran, en opinión de Aristóteles, eternos, y se omiten las matemáticas. No hay confusión.

[5] En *Top.* 104b5, Aristóteles ejemplifica la diferencia entre una investigación práctica y una teorética: preguntar si el placer es un objeto digno de deseo es útil como una guía para la acción, mientras que una pregunta como «¿Es el cosmos eterno?» se formula sólo por causa del conocimiento.

to tiene por objeto o lo que siempre es, o en la mayor parte, opuesto aquí conjuntamente a lo fortuito o accidental. (Mure expresa esto perfectamente: «El mundo de la naturaleza cambia, pero las leyes de su cambio no», *Arist.*, pág. 129.) Lo esencial para él es que este conocimiento es independiente de la acción humana: su contenido, aunque no inmutable absolutamente como el de la filosofía primera, tiene la causa de sus movimientos en sí mismo, mientras que los objetos de las ciencias prácticas y productivas dependen de su realización en una causa externa, a saber, la acción y habilidades humanas. De aquí que la filosofía natural sea una ciencia teorética, aunque de segunda categoría [6].

El matemático estudia exclusivamente el aspecto cuantitativo de las cosas con abstracción de los demás. «Él elimina todas las cualidades sensibles como el peso y la ligereza... el calor y el frío... dejando sólo la cantidad y la continuidad y sus atributos como tales y no estudia las cosas en ningún otro aspecto» (1061a29-35). *Fís.* I, cap. 2 compara la física y las matemáticas. Los cuerpos físicos mismos tienen superficies, líneas, etc., aunque ellas no existen separadas de la encarnación material, pero el matemático no las estudia *como* límites de los cuerpos físicos, sino de un modo aislado, puesto que pueden estar separadas en el pensamiento y nadie se llama a engaño [7]. Su ejemplificación favorita de la diferencia es lo chato y lo cóncavo. Ser chato es un concepto completamente físico, inseparable incluso en el pensamiento de la materia (la carne de la nariz), pero la concavidad puede considerarse como un concepto puramente matemático, separado de su manifestación en las narices, las copas, etc. Estas divisiones más amplias de la ciencia forman una jerarquía, de acuerdo con su distanciamiento de la materia. Por debajo de la filosofía primera se encuentran las matemáticas, que, a su vez, son una ciencia superior a las que tienen en cuenta la materia.

A la *teología* se la denomina así sólo aquí y en el libro *K*, cap. 7, donde se repite la división tripartita. Normalmente, Aristóteles habla de «la filosofía primera» y, en este mismo capítulo de la *Metafísica (E*1), plantea la

---

[6] *Vid. Met.* 1025b18-28, 1005b1-2. Aristóteles se ahorró pensar en los niños probeta, pero es sorprendente que un griego, familiarizado con el cultivo de cereales, vides, olivos y otros frutos, pudiera pensar que el estudio de la naturaleza es puramente teorético.

[7] Es decir, nadie se llama a engaño por pensar que llevan una existencia separada (del mismo modo que los platónicos, añade él, engañaban a la gente sobre las Formas). La concepción de Aristóteles halla reflejo en Mill *(System of Logic,* libro II, cap. 5.1): «Estamos pensando, todo el tiempo, precisamente en objetos tales como los hemos visto y tocado y con todas las propiedades que por naturaleza les pertenecen, mas, por conveniencia científica, simulamos que están despojados de todas las propiedades, excepto de aquellas en atención a las cuales concebimos considerarlos». En *Met.* 1073b6-8, Aristóteles dice que la geometría y la ciencia del número no tratan de substancia alguna. Julia Annas escribe sobre la concepción aristotélica de las matemáticas en *Met. M and N,* págs. 29-31.

cuestión de si su campo es universal o abarca sólo una parte de lo que existe. ¿Es la ciencia que intenta responder «a la eterna cuestión de qué es lo que existe, es decir, qué es el Ser [8]?» *(Z,* 1028b2-4). Este tema, sin embargo, como explica entonces, tiene dos ramas.

1) La filosofía primera intenta descubrir qué puede llamarse propiamente real en el mundo que nos rodea. En *Met. Z,* cap. 2, repite lo que dijo en las *Categorías* (págs. 154 sig., *infra),* que en su sentido más obvio el término substancia es aplicable a los objetos corpóreos y físicos como las plantas, los animales y sus partes, a los cuatro elementos y a sus producciones, incluyendo los cuerpos celestes. El filósofo, por tanto, intenta explicar la naturaleza de todos ellos, del mismo modo que responder a la pregunta: ¿en virtud de qué puede decirse que ellos son lo que son? Si esta pregunta no significa tanto para nosotros, es evidente que significaba mucho para Aristóteles, quien tenía que combatir la negativa categórica por parte de Platón del Ser al mundo del Devenir.

2) Nada de lo que existe en el mundo físico es plenamente real, todo contiene un elemento de materia, es decir, de potencialidad no realizada [9]. Parte de la tarea, por consiguiente, de la filosofía, que considera de su incumbencia todo el Ser, es hallar si existe algún ser que sea actualidad pura, sin las trabas de la materia que es potencialidad.

> 1026a10-13, 27-32. Si existe algo eterno, inmóvil y separado [10], su conocimiento es evidentemente teorético, no es un conocimiento físico o matemático, sino anterior a ambos... Si no existe otra substancia que la física, la física debe ser la ciencia primaria, pero, si existe una substancia inmóvil, ella es anterior y su ciencia es la filosofía primera y universal, puesto que es primera. Su ámbito es todo el campo del Ser por sí mismo, qué es y cuáles son sus atributos *en cuanto* Ser.

Que existe un ser sobrenatural, es decir, inmóvil y divino, es una creencia evidentemente aristotélica *(vid.,* por ejemplo, *Met.* 1005a32-b2), de modo que la filosofía primera tiene esta segunda función. En su primer aspecto, la búsqueda de la realidad del mundo físico, es el tema de *Met. Z.* En su capacidad de *theologikḗ,* el descubrimiento y descripción de algún ser o seres que existen aparte, es el tema del tratado autónomo conocido como *Met.* Λ. Como Aristóteles reserva este tema para un poco después (1027a19), lo mismo haremos nosotros. Aquí concluye con una afirmación sucinta y epi-

---

[8] Οὐσία, la palabra traducida siempre por «substancia».

[9] ¿Es exagerado ver aquí un vestigio del platonismo rechazado, en el hecho de que γιγνόμενα no son plenamente ὄντα? Aristóteles lo negaría con energía —los individuos físicos son las πρῶται οὐσίαι—, pero los hábitos primitivos de pensamiento pueden seguir actuando subconscientemente y afectar a la solución que ofrece finalmente.

[10] En la repetición de *K,* cap. 7, añade ὅπερ πειρασόμεθα δεκνύναι.

gramática [11], que el conocimiento del Ser supremo se hace universal por su primacía. Puesto que Dios, el Motor Inmóvil, es la causa final de todo el universo y de todo lo que hay en él, conocerlo por completo sería comprender el universo [12].

---

[11] En la explicación que hace Leszl de la situación de la teología *(Ontology,* pág. 179) se echa de menos la mención de la función causal de Dios y lo que dice en otros lugares sobre el aspecto causal de los Motores Inmóviles (págs. 191, 196) no es tranquilizador en modo alguno. Merlan, en *JHI,* 1963, pág. 290, resume el estado de la cuestión hasta entonces sobre si el contenido de la metafísica de Aristóteles es sólo la realidad no material (es decir, metafísica-teología) o incluye la οὐσία de las cosas físicas. Alude a las opiniones de Natorp, Ivánka y Cherniss.

[12] Así, por lo menos, lo considero yo. Evans *(Dialectic,* págs. 42 y sigs., 67) ve una argumentación más estrictamente filosófica, que explica en términos de la relación entre un universal y el miembro primario de una serie.

IX

LA LÓGICA, EL INSTRUMENTO DE LA FILOSOFÍA [1]

INTRODUCCIÓN

En la clasificación precedente de todo el campo del conocimiento no hay lugar para la lógica. La lógica, llamada por Aristóteles analítica, no era para él una de las ciencias, sino el preliminar necesario para toda ciencia. «Los intentos», dice, «de quienes disertan sobre la verdad y los términos en que algo puede aceptarse como verdadero muestran el efecto de una falta de entrenamiento en la analítica [2]. Hay que acercarse a un tema arma-

[1] Sólo se ofrecerá aquí un breve bosquejo introductorio, que contiene poco sobre la relación de la lógica aristotélica con la moderna y que hace poco uso del simbolismo que él nunca usó. Espero que será de alguna utilidad para los estudiantes, aunque de escasa o nula para los lógicos consumados. Łukasiewicz *(A.'s Syll.,* pág. 47) sugiere que «los filósofos» deberían «dejar de escribir sobre la lógica o su historia antes de haber adquirido un conocimiento sólido de lo que se denomina 'lógica matemática'. De otro modo sería una pérdida de tiempo tanto para ellos como para sus lectores». Espero que a un historiador general del pensamiento aristotélico se le dispense de este texto. (Sobre lo que pensaría Aristóteles de los matemáticos lógicos, *vid.* Allan, *Phil. of A.*, págs. 129 y sig.) En cuanto autoridad de la lógica de Aristóteles, habría que acercarse a Łukasiewicz con cautela. Lo que ofrece, como indica su título completo, y Düring ha dicho con razón *(Arist.,* pág. 91), es «el juicio moderno de la lógica aristotélica». *Vid.* también las sensatas observaciones de Patzig, *A.'s Theory of the Syllogism,* pág. XIV.) Yo intentaré mostrar cómo la lógica servía como *órganon* del filósofo en sus investigaciones en el conocimiento y el ser. Incluso en su lógica, Aristóteles tendía a más que responder a preguntas del tipo: «¿Qué se entiende exactamente mediante tal frase?» Una introducción más completa puede verse en W. y M. Kneale, *Development of Logic,* cap. 2, «A.'s *Organon*», págs. 23-100. *Logique et méthode chez Aristote,* de Le Blond, es una obra excelente que relaciona la lógica con los aspectos más amplios de la filosofía, como habría deseado Aristóteles. Cf. también, sobre el aspecto genético, Solmsen, *Entwicklung der arist. Logik.*

[2] *Met.* 1005b2. Este pasaje habla un tanto en contra de la opinión de M. Kneale *(D. of L.,* pág. 7) de que «la palabra de Aristóteles 'analíticos' se refiere a sus tratados en lugar de a su contenido». Es cierto que alude con frecuencia a *Los Analíticos* en otras obras, y

do previamente con esto, no abordarlo sobre la marcha» *(Met.* 1005b2-5). La lógica no es de ese modo para Aristóteles ni una parte de la filosofía y la ciencia, ni tampoco algo no relacionado con ellas, y se aplicó con propiedad el nombre de *órganon* (herramienta, instrumento), aunque no lo hiciera el mismo Aristóteles, a la colección de sus tratados lógicos [3]. Se halla próxima a lo que hoy se entiende por «método científico», donde la palabra «científico» se usa en su sentido propio global [4]. Démosle el nombre que sea, es un análisis de los procesos reales del pensamiento, tal y como deben expresarse en el lenguaje, realizado con el objetivo de exponer las inexactitudes y ayudarnos a razonar más correctamente. Para Aristóteles significaba la aplicación particular de uno de los dos principios fundamentales que hemos considerado. Es un ejemplo de la abstracción de la forma, el proceso de examinar un número de ejemplos individuales y después, reflexionando sobre los resultados del examen, aislar mentalmente, a partir de su materia individual, las propiedades comunes que van a formar el *eîdos* del grupo.

El método científico se ocupa de dos cosas, relacionadas pero no idénticas: I) la corrección (coherencia) formal de un argumento, y II) la verdad. Supongamos el siguiente razonamiento: Todos los metales se funden bajo un calor suficiente, el plomo es un metal, luego el plomo se fundirá si se calienta suficientemente. El argumento es válido y estamos satisfechos, aunque apenas entusiasmados. Mas supongamos que el argumento es: Todos los hombres blancos son honrados, Bill Sikes es un hombre blanco, luego Bill

---

hacer a la analítica coextensiva de la lógica quizá va demasiado lejos. Si, con todo, la deducción y la demostración (el tema de los *Analíticos)* son preliminares e instrumentales para la filosofía propia, esto debe ser cierto *a fortiori* del estudio de los términos y las proposiciones que ocupa las *Categorías* y *Sobre la interpretación.*

[3] Cf. Alej., *in Top.* 74, 29: «La lógica ocupa en la filosofía el lugar de un *órganon*». *(Logiké* se usa aquí por primera vez, en la literatura conservada, en el sentido de «lógica»). Pero el mismo Aristóteles usa *órganon* de un modo semejante, por ejemplo, *Top.* 163b9-11: la capacidad de asir simultáneamente en la mente las consecuencias de cada una de las hipótesis, junto a su utilización en el debate dialéctico, «es instrumento *(órganon)* no despreciable para adquirir el conocimiento y la sabiduría filosófica». Se desconoce quién aplicó por primera vez el término como título de los tratados. Düring piensa en la posibilidad de que fuera el mismo Andrónico *(Ant. u. Abenland,* 1954, pág. 123), pero otros (Ross, Mure) mencionan el siglo sexto.

[4] Como dice Grene *(Portrait of Aristotle,* pág. 69), «Podemos, por consiguiente, considerar legítimamente la lógica aristotélica no como el primer bosquejo de un sistema formal, sino como una disciplina que posibilita al estudioso adquirir el conocimiento científico». Si un sistema semejante, como el de Aristóteles, pretende ser aplicable universalmente, debe ser sin duda formal, pero cf. la contraposición que traza con Leibniz en la pág. 71. Mure expresa *(Arist.,* pág. 211 n. 2) que «él nunca alcanza una lógica de mera validez».

[5] En el sentido de que, si se expresara formalmente mediante variables, en lugar de mediante términos concretos, sería perfecto. Para Patzig la validez incluye la verdad. («Porque, si un silogismo es válido, sean cuales sean los valores substituidos por sus variables, las implicaciones resultantes deben ser verdaderas. [Eso es lo que significa validez]», *Syllogism,* pág. 148).

Sikes es honrado. Este argumento es formalmente tán válido [5] como el primero, pero no nos satisface. La conclusión no es verdadera, porque la premisa mayor no era verdadera [6]. Las normas de la lógica evitan que argumentemos erróneamente, pero no pueden garantizar que seleccionemos las premisas correctas.

Para estudiar los argumentos en sus aspectos formales debemos usar símbolos. En lugar de mencionar las cosas o clases que son la *materia* del argumento, usamos una letra u otro signo que, intrínsecamente sin sentido, se asume que es reemplazable por cualquier cosa o clase de cosas que elijamos. Con estos símbolos ejemplificadores («variables»), la formulación del argumento se convierte en una fórmula o estructura a la que pueden adaptarse los argumentos individuales y con la que ellos pueden comprobarse. Sólo mediante su uso puede mostrarse la forma con propiedad, un hecho obvio para Aristóteles, para quien la forma era fundamental en la lógica, al igual que en todo lo demás. Así, su formulación del silogismo de la primera figura, del que acabamos de ver un ejemplo, es *(An. Pr.* 25b37):

Si *A* se predica de todo *B* y *B* se predica de todo *C, A* debe predicarse de todo *C.*

Aquí ha empezado algo que se llevaría mucho más lejos y que, incluso en su comienzo, tiene afinidades con la notación algebraica. Si, en esta forma embrionaria, apenas puede llamarse lógica matemática, contiene el gérmen de lo que hoy pasa por ese nombre. Łukasiewicz escribió *(A.'s Syll.,* pág. 7): «La introducción de variables es uno de los más grandes hallazgos de Aristóteles. Es casi increíble que hasta ahora, por lo que yo sé, ningún filósofo o filólogo haya llamado la atención sobre este hecho importantísimo. Me atrevo a decir que todos ellos deben haber sido malos matemáticos, porque todo matemático sabe que la introducción de variables en la aritmética abrió paso a una época nueva en esa ciencia» [7].

Podemos llamar, pues, a Aristóteles el fundador de la lógica, en primer lugar, porque fue el primero que consideró la expresión de nuestro pensa-

---

Stebbing, por el contrario, diferencia entre la verdad de la conclusión o las premisas y la validez del razonamiento *(Mod. Introd. to Logic,* pág. 83) y Ross escribe *(Analytics,* pág. 29): «La validez depende de la forma».

[6] Aristóteles admite que premisas falsas *pueden* llevar a una conclusión verdadera, pero será lo que él llama verdadero respecto del hecho sólo, no del razonamiento *(An. Pr.* 53b8-10). El conocimiento, por otra parte, debe ser del «por qué» tanto como del «qué» (90a15).

[7] Más sobre esto, en relación con el silogismo, en las págs. 169 y sig., *infra.* Su uso de los símbolos no se limitó, sin embargo, a demostrar la forma silogística, sino que aparece en los argumentos físicos, por ejemplo, en *Fís.* 249b31: «Si un motor *A* mueve un objeto *B* a una distancia *C* en un tiempo *D*...» y, así, la exposición continúa con *E, F, G* y *H.* Del mismo modo en 214a31 y sigs., b22 y sigs., 232a22 y sigs. A. C. Lloyd, en *Mind,* 1911, pág. 123, se opone a Łukasiewicz. Él niega que los símbolos de Aristóteles sean variables verdaderas y habla de la «tragedia» de las matemáticas griegas.

miento como el tema en sí de una ciencia especial; en segundo lugar, fue el primero que estudió las formas de nuestro pensamiento con abstracción de su materia. Esto se ha considerado en tiempos recientes el objetivo propio de la lógica, por no decir de toda la filosofía. En el tiempo que media entre el suyo y el nuestro no se reconoció de un modo general la posibilidad y la importancia de desarrollar el estudio y ampliar su alcance y es sobre todo en los últimos cien años cuando se ha superado la obra de Aristóteles de una forma apreciable. Dado que el pensamiento popular suele ir muy por detrás de los filósofos y científicos profesionales, esto significa que las operaciones mentales de la mayoría de nosotros están proyectadas (en su mayor parte inconscientemente) en un molde aristotélico.

Contenidos del 'Órganon'. Los elementos del pensamiento, tal y como se expresan en las palabras (y no se los puede estudiar de otro modo) son, por orden de complejidad, los términos (las palabras individuales), las proposiciones o las preguntas (es decir, las combinaciones de términos; Aristóteles no considera las órdenes) [8] y las deducciones (que combinan proposiciones). En las *Categorías*, Aristóteles describe y clasifica los términos y las frases, mientras que *Sobre la interpretación* trata de las proposiciones y las preguntas. Ambas son preliminares a los *Analíticos Primeros*, que trata de las leyes de la deducción, vistas como coextensivas con el silogismo. Los *Analíticos Segundos* pasan a ocuparse de la segunda de las dos divisiones del método científico, la aplicación de la lógica formal al descubrimiento de la verdad. En su aspecto formal, Aristóteles llama a la deducción *syllogismós* y es suficiente con que sea coherente. Cuando trata de los hechos de la naturaleza, de la verdad y la falsedad, se convierte en demostración *(apódeixis)*. Los *Tópicos* es un manual de dialéctica, la técnica de argumentar con éxito, aunque no necesariamente con verdad, sobre cualquier tema en contra de todos los que vengan. Naturalmente es una especie de mezcla, que contiene temas relacionados con todos los demás. En cualquier caso, no debemos esperar que Aristóteles mantenga sus temas en compartimentos completamente separados.

[8] Aristóteles no ignora la existencia de otras formas de lenguaje junto a las proposiciones, por ejemplo, las súplicas, pero considera que pertenecen más bien a la retórica y la poesía que a la lógica *(De int.* 17a3-7). Una crítica de ello puede verse en Flew, *Western Phil.*, págs. 322 y sig., pero para Aristóteles la lógica es el instrumento de la ciencia, que sólo trata de los hechos.

LAS CATEGORÍAS DEL SER: LA SUBSTANCIA PRIMERA Y SEGUNDA

He dicho que las *Categorías* [9] estudian los términos, de lo que podría concluirse que es un ejercicio puramente lingüístico, o, a lo sumo, lógico. No es así. De las *Categorías* no puede decirse, como dijo Łukasiewicz con satisfacción de los *Analíticos Primeros,* que está «libre por completo de toda contaminación filosófica». A los ojos de Aristóteles, una palabra no puede usarse correctamente a no ser que se la pueda relacionar con la realidad que se desea expresar mediante ella. Si, como acontece tan a menudo, una palabra se usa en sentido ambiguo, para expresar más de una cosa, sus sentidos diversos —es decir, las realidades a las que corresponde en contextos diferentes— deben distinguirse cuidadosamente. Las *Categorías* está dedicado a clarificar nuestras ideas diferentes de lo que es *ser* y rápidamente nos mete en una discusión de la naturaleza de la substancia. Se ha censurado este hecho como una confusión de la metafísica con la lógica [10], pero el

[9] Ha sido puesto en duda que Aristóteles escribiera realmente las *Catt.*, especialmente por Jaeger *(vid.* su *Aristotle,* pág. 46 con n. 3), pero hay consenso general en que su contenido al menos es aristotélico. Algunos basan su posición en contra de la obra en la apriorística opinión jaegeriana de su alejamiento constante de Platón (págs. 27 y sigs., *supra). Vid.* De Vogel, *Symp. Ar.* I, pág. 255. G. Colli, en su ed. del *Órganon,* argumenta a favor de que se trata de una conferencia primitiva, a la que se le dio su forma actual cuando Aristóteles enseñaba en el Liceo, que se menciona como un ejemplo de la categoría de lugar. Esto encontró la aprobación de Düring *(Gnomon,* 1956, pág. 207), pero Mure ha puesto justamente de relieve que la mención de este lugar predilecto de Sócrates, bien conocido, no es prueba alguna de su datación tardía *Arist.,* pág. 268 n. i, contra Jaeger, *Arist.,* pág. 46 n. 3). *Vid.* también Von Fritz, en *AGPh,* 1931, y L. M. de Rijk, *Mnemos.,* 1951. Su doctrina no sólo suena a aristotélica, sino que Rose y otros han dicho que está en la base de la mayoría de las otras obras de Aristóteles. En la Antigüedad nunca se puso en duda su autenticidad. Düring *(Arist.,* págs. 54 y sig.) habla de su autenticidad y estratificación. Trad. y comentarios de J. L. Ackrill. El *Aristotle* de Moravcsik contiene ensayos sobre las *Catt.* de Cook, Wilson y él mismo. Repárese también en L. M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in A.'s Philosophy* y en la breve exposición de Ross, en las págs. LXXXII-XC del vol. I de su *Metafísica.* Lo que viene a continuación aquí probablemente no hace justicia al interesante artículo de Anton «Some Observations on A.'s Theory of Categories», en la revista *Diotima* de 1975. Finalmente, ahora puede disponerse en inglés de *On the Several Senses of Being in Aristotle,* de Brentano (original alemán de 1862), cuyo cap. 5 se dedica a las *Catt.* El artículo de C. M. Gillespie, «The Aristotelian Categories» (que concluye que las *Catt.* es una obra primitiva genuina) se ha vuelto a reimprimir como cap. 1 de *Articles on Aristotle,* 3, 1979. *Vid.* también A. Graeser, «Probleme der Kategorienlehre des A.», en *Studia Philosophica,* 1977, y W. Schuppe, *Die aristotelischen Kategorien.*

[10] Por ejemplo, Łukasiewicz acusa a Aristóteles de «inexactitud» por hablar de «cosas» (al usar las palabras ὄντα y αἰσθητά) que se predican de otras cosas *(An. Pr.* 43a25 y sigs.): «La clasificación que se ofrece no es una división de las cosas, sino una división de los térmi-

lenguaje y la lógica son sólo instrumentos para expresar a los otros lo que pensamos y creemos, y lo que deseamos expresar —entre otras cosas por supuesto, pero ante todo si somos filósofos, ya realistas, nominalistas, fenomenalistas o del tipo que sea— es nuestra creencia sobre lo que existe realmente (τὸ ὄν en griego) o es verdadero (también τὸ ὄν).

Después de una breve exposición de la diferencia entre sinónimos, homónimos y parónimos [11], Aristóteles parte de la distinción entre «cosas que se dicen en combinación con» y «cosas que se dicen sin combinación con», es decir, entre términos individuales y proposiciones [12]. Los términos en sí mismo, afirma, no son ni verdaderos ni falsos, puesto que expresar palabras como «hombre», «blanco», «corre», «vino» de una forma aislada no es hacer en absoluto una afirmación. Pero una combinación de términos puede

---

nos». (Sobre esto *vid.* Patzig, *Syllogism,* págs. 5 y sigs.) Cf. su uso aparentemente indiferente de ὄντα (1a20) y λεγόμενα en las *Categorías.* Así, también, G. E. R. Lloyd, *Arist.*, pág. 113: «Se concibe a las categorías ante todo como una clasificación de la realidad de las cosas significadas por los términos, más bien que de la significación de los términos mismos».

Si esto significa que Aristóteles, al usar las palabras, estaba pensando más en su significado que en tratarlas como símbolos con contenido no mayor que *x* o *y,* la supuesta confusión fue algo esencial de su filosofía. Su indiferencia a la distinción aparece en su uso de las expresiones «se predica de» y «está presente en» un sujeto. Lo que se predica, según Łukasiewicz (pág. 6), es un término, pero lo que está *en* algo debe ser el atributo expresado por el término. (Sobre la distinción *vid.* las págs. 155-57, *infra,* y sobre la cuestión general cf. Kneale, *D. of L.*, pág. 27). Además, tenemos *De int.* 17a38, donde dice que unas *cosas* (πράγματα) son universales y otras no, «y por universal entiendo lo que se *predica* naturalmente de muchos». «Los nombres son los signos de los conceptos y, de ese modo, mediatamente, los signos de las cosas» (Owens, *Doctrine of Being,* pág. 120).

Leszl tiene una observación inteligente en la pág. 58 de su *Ontology:* «En mi forma de abordar el problema en la obra que me ocupa hablaré, en ocasiones, de nuestro aparato conceptual y, en otras, del modo en que las cosas está organizadas realmente (por ejemplo, por estar divididas en categorías), pero no debería pensarse que yo considero que Aristóteles se comprometió o a un punto de vista completamente objetivo o al que da un papel preponderante a nuestro aparato conceptual. El hecho es que el mismo Aristóteles tiende a hablar naturalmente como un objetivista, pero no plantea la cuestión de una forma suficientemente explícita».

[11] Una clasificación académica atribuida también a Espeusipo. *Vid.* vol. V, págs. 483 y sig. Συνώνυμα no son sinónimos en nuestro sentido, *palabras* con el mismo significado, sino *cosas* con el mismo nombre y naturaleza, al igual que animales es lo mismo, se halle representado en un hombre o un buey (ejemplo aristotélico). Sobre todo el tema *vid.* Owens, *Doctrine of Being,* págs. 49 y sigs. y respecto de otras discusiones (Hambruch, Barnes) Tarán, en *Hermes,* 1978.

[12] Aristóteles la limita así, aunque no con total precisión, teniendo en cuenta el propósito que le ocupa. Es evidente que «hombre blanco» es una combinación de términos lo mismo que «Sócrates es blanco» y «las cosas que se dicen sin combinación con» pueden incluir más de una palabra. La palabra que aplica a combinación (συμπλοκή, lit. «entrelazamiento») es la que usa Platón en el *Sofista* para denotar la unión de sustantivo y verbo que constituye una proposición (262c; Moravcsik, en *Aristotle,* págs. 126 y sig.). La deuda de Aristóteles con la discusión de Platón en este pasaje es evidente.

ser verdadera o falsa, y debe ser una u otra cosa si forma una proposición, afirmativa o negativa. El resto del breve tratado es un estudio de los términos, los cuales, sugiere, se agrupan en diez clases o *kategoríai. Kategoría* significa «predicado» [13] y evidencia en lo que estaba pensando Aristóteles al hacer la clasificación. Los términos o frases que está sometiendo a consideración representan lo que puede decirse, o predicarse de estas cosas individuales o «estos» [14], que siempre tiene en mente como las realidades ineludibles que exigen la atención del filósofo -*este* hombre, *este* caballo. Él enumera diez categorías: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar en donde, tiempo en que, posición, estado, actuar sobre algo y ser afectado por algo. Ejemplifica cada una de ellas con ejemplos breves, que no pretenden reemplazar a una definición, sino simplemente asegurar al lector respecto de su significado [15]. De substancia: (un) hombre o (un caballo) [16]; de cualidad: blanco o letrado; de cantidad: dos o tres codos de largo; de relación: doble, mitad, más grande; de lugar: en el Liceo, en el ágora; de tiempo: ayer, el año pasado; de posición: tumbado, sentado; de estado: está calzado, está armado [17]; de actuar sobre algo: corta, quema; de ser afectado por algo: es cortado, es quemado.

El interés principal de la lista es poner en evidencia que Aristóteles estaba preparado, probablemente en una fecha temprana, simplemente para enumerar un número de formas en que puede usarse la palabra «es». Ha llovido mucho desde que los sofistas plantearon sus enigmas parmenídeos basados en el supuesto de que el verbo «ser» era unívoco: querer que Clinias «no siga siendo» lo que es (es decir, un ignorante) era desear su muerte (Platón, *Eutid.* 283d). A nosotros se nos presenta simplemente una lista —sin plantearse si tal equivocidad es posible— y se ha llegado a sugerir incluso que la doctrina en su totalidad se desarrolló en la Academia y que Aristóteles se limitó a adoptarla [18]. En cualquier caso la distinción fundamental se daba

[13] Aristóteles los llama también τὰ κοινά, para indicar que son los únicos predicados completamente universales. *Vid. Fís.* 200b34-36, *Met.* 1070b1-2.

[14] Sobre el significado de la expresión favorita aristotélica referida a un ser individual, τόδε τι («esta cosa determinada»), *vid.* Ross, *Metaph.* I, pág. 247. Τόδε tiene fuerza deíctica. Puede señalarse a τόδε τι y decir «Ahí está». Que los objetos individuales sensibles no pueden predicarse de cosa alguna se afirma expresamente en *An. Pr.* 43a25.

[15] Ὡς τύπῳ εἰπεῖν, 1b27. La referencia inmediata de verbos como κεῖσθαι y ἔχειν no sería tan obvia como la de sus equivalentes ingleses. En griego, todos los ejemplos, con excepción del de lugar, constan de una palabra.

[16] Probablemente fue oportuno para Aristóteles en este momento que el griego no tuviera artículo indefinido. La diferencia entre substancia primera y segunda, individual y universal, se explicará un poco después. Él puede distinguir lo individual cuando lo desea: cf. 1b21: ὁ ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου.

[17] Anscombe cita «despierto» entre los predicados «que no corresponden ciertamente a ninguna de las categorías». ¿No es una ἕξις, que corresponde a ἔχειν en la lista?

[18] *Vid.* Ross, *Arist.*, pág. 22 con n. 6; Burnet, *Ethics*, pág. 1.

entre la substancia y las otras nueve y las otras subdivisiones eran una cuestión menor. En otras obras considera la doctrina como establecida, aunque la composición detallada de la lista de la diez categorías carece de importancia y parece que fue algo experimental; por ejemplo, en *Fís.* 225b5, cita sólo ocho [19]. Esto no es sorprendente, porque no todas ellas parecen representar distinciones fundamentales entre los modos del ser. Además, es posible clasificarlos partiendo de una base completamente diferente de la de las categorías, por ejemplo, en potencia o en acto o accidentales y esenciales, como pone de relieve en *Met. E,* cap. 2.

Substancia primera y segunda.

> *Catt.* 2a11-19. La substancia, en el sentido más propio, primario y profundo de la palabra es aquello que ni se predica de un sujeto, ni está presente en un sujeto, por ejemplo, un hombre o un caballo individual. «Substancia segunda» es el nombre que se da a las especies en que se incluyen las cosas llamadas substancias primeras y también los géneros de esas especies. Así, el hombre individual está en la especie hombre y el género de la especie es animal. A ellos, pues —hombre y animal— se les denomina substancias segundas.
>
> 2b3. Todo, con excepción de las substancias primeras, o se predica de las substancias primeras como sujetos o está presente en ellas. En consecuencia, sin la substancia primera no puede existir ninguna de las demás. De las substancias segundas, la especie es más substancia [20] que el género, porque está más próxima a la substancia primera.

Las categorías de Aristóteles se agrupan bajo dos encabezamientos generales, el primero —substancia— situado aparte de los demás, que pueden agruparse como los diversos modos en que se califican las substancias. En vista de la importancia suprema de las nociones de substancia o ser substancial (ὄν o οὐσία) en la filosofía de Aristóteles [21], debemos prestar una aten-

[19] «No se esfuerza en ser coherente respecto del número de las categorías» (Ross, *loc. cit.).* Pero en el siglo pasado Brentano *(Several Senses,* págs. 50 y sig.) siguió a Brandis y Zeller al mantener que Aristóteles eligió deliberadamente el número de las categorías (diez u ocho) y lo ofreció como correcto y completo. La lista de las diez en las *Catt.* se repite exactamente en los *Tópicos* (103b21-23).

[20] Desearíamos decir «más substancial», pero en griego es μᾶλλον οὐσία. El uso del adverbio comparativo con el sustantivo y evidentemente la idea en sí de predicar más o menos respecto de una substancia, suena extraño y alude justamente a la gran *aporía* que surgirá después, la *aporía* respecto de la posición ontológica de los universales. Por el momento el significado es bastante evidente.

[21] Sigo prefiriendo «substancia» a «realidad» como traducción usual de οὐσία, a pesar de las objecciones de Charlton *(Fís.* I y II, pág. 56), quien dice que οὐσία «no tiene ninguna de las connotaciones del inglés «substance» o el latín «substancia». Mas un color o un olor es real (ὄν; vid. *Met.* 1061a8-10), aunque no estrictamente una substancia, sólo un atributo de una substancia. No debería ser difícil evitar cualquier confusión entre οὐσία y ὑποκείμενον. (Las observaciones de Evans, en *Dialectic,* pág. 15, son más moderadas.)

ción particular a su definición formal de la misma, aunque él tiene que decir sobre ella mucho más de lo que se encuentra en el *Órganon* [22]. Su uso de «se predica de» y «está presente en» un sujeto puede parecer arbitrario, pero se ha explicado con claridad (1a20). Lo que se predica [23] de un sujeto es la especie o género al que pertenece, del mismo modo que «hombre» se predica de John Smith. Presentes en un sujeto están sus atributos, por ejemplo, la palidez o e valor están en John Smith [24]. La distinción es importante, porque especies y géneros son susbtancias secundarias, pero ejemplos de una cualidad como blanco no lo son (3b3-23). Especies y géneros son por supuestos universales, pero Aristóteles trata aquí los atributos como particulares, la palidez de John Smith [25], aunque la blancura como tal es un universal, que no se predica de Smith, sino que es inherente en sus propios objetos individuales, las diferentes partes del color blanco. Algunas cosas, por consiguiente, pueden predicarse de algo y estar en algo, pero no es lo mismo; por ejemplo, el conocimiento está presente en el alma, pero se predica de su especie capacidad [26].

De modo que la substancia se reduce por definición a lo que sabíamos que era para Aristóteles, lo individual [27]. Dado que sólo ella poseía una existencia independiente, es la única que merece llamarse substancia o ser *(ousía)* en sentido pleno y propio. Aquí aparece en toda su fuerza su reacción contra Platón y se resume de un modo conciso en los *Analíticos Segun-*

[22] *Vid.* el cap. XI, *infra.* Más explicaciones de los significados de οὐσία primera y subordinada (la doctrina de la relación πρὸς ἕν o «significado focal», como Owen la ha bautizado) pueden verse en *Met.* Γ, cap. 2, *ab initio* («Ser» se usa de varias formas, pero con referencia a uno y el mismo sujeto, no equívocamente), y también *Z,* 1030a34-b, *K* 3, *ab initio.*

[23] O se dice: κατηγορεῖσθαι y λέγεσθαι se usan indiferentemente *(con permiso* de Anton, en *Diotima,* 1975, pág. 76).

[24] Muchos han escrito sobre la distinción, entre los más recientes, Von Fritz, «Once more καθ' ὑποκειμένου and ἐν ὑποκειμένῳ», en *Phron.,* 1958; Chung Hwan Chen, «On A.'s Two Expressions καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι», *Phron.,* 1957; J. Duerlinger, «Predication and Inherence in A.'s Categories», *Phron.,* 1970 (con referencias a Ackrill y otras discusiones anteriores). Anscombe da su propia explicación y ejemplos en *Three Phils.,* pág. 9, añádase la discusión entre Owen y R. E. Alien, en *Phron.,* 1965 y 1969.

[25] Τὸ τὶ λευκόν, 1a27. Sobre este punto *vid.* Allan, *Catt. and De int.,* págs. 74 y sig., Duerlinger, *Phron.,* 1970, págs. 183 y sigs., Annas, en *Phron,* 1974 (comentado un artículo anterior de Barrington Jones).

[26] Sobre «se predica de» y «presente en» *vid.* Anscombe, en *Three Phils.,* págs. 7-9. R. E. Allen dice *(Exegesis and Argument,* pág. 367): «Si Sócrates es justo, hay, según las *Categorías,* en él un ejemplo de justicia». Esto me sugiere que la idea de «presente en» puede ser un vestigio crónico del platonismo. A duras penas se puede dejar de pensar en la «grandeza en nosotros» de *Fedón* 105d.

[27] La descripción de los objetos individuales sensibles como los sujetos de toda predicación y nunca ellos mismos predicados no se limita a las *Catt.* Vid. *An. Pr.* 43a25-29, y *An. Post.* 71a23-24. En la *Met.* se aplica normalmente a οὐσία.

dos (77a5-9, sobre el tema de la demostración). «Para que la demostración sea posible no es necesario que existan las Formas platónicas, es decir, un Uno separado de los muchos, sino que debe ser cierto decir que hay uno *a través de* los muchos [28]. Sin ello no será universal y, si lo universal no existe, no habrá término medio y, por ello, tampoco demostración». De nuevo, en *Met.* 1086b5, «Sin el universal es imposible el conocimiento; la dificultad respecto de las Formas nació de su separación de los particulares». Las Formas, en el sentido de especies y géneros, substancias verdaderas para Platón, son relegadas a la posición de predicados de las cosas reales, cuya especie se halla más próxima a la substancia que su género, lo más limitado respecto de lo más general *(Catt.* 2b7, de nuevo una inversión del platonismo). Ellos se aproximan más a las substancias de lo que lo hacen los atributos y Aristóteles les concede por ello el título de substancias segundas, que derivan como una especie de ser de las primeras [29]. Esto lo hace con evidente resistencia, puesto que, desde el punto de vista ontológico o metafísico, es reacio a admitir que sean en modo alguno substancias. La metafísica investiga la naturaleza de lo real («del ser *en cuanto* ser y de lo que le pertenece *en cuanto* ser», *Met.* 1005a13) y es contrario a los principios de Aristóteles llamar real a algo excepto a los objetos individuales que existen independientemente. No obstante, en la lógica, el instrumento del conocimiento científico, había una razón apremiante que le llevó a admitirlos entre las substancias.

Hemos visto cómo la realidad se iba haciendo cognoscible, a saber, mediante el examen por parte del filósofo de una serie de particulares a fin de extraer su forma común. Es un desarrollo del método socrático. Cuando Sócrates pregunta «¿Qué es la justicia?» o «¿Qué es la virtud?», nombrando de hecho una clase de acciones, y su compañero empieza a mencionar un ejemplo de esa clase y decir «Es eso», Sócrates se propone llevarlo, a partir de la enumeración de ejemplos, a asir el *eîdos* común a todos ellos, cuya expresión proporciona la definición del término general del que habían partido. Cuando el filósofo ha descrito, mediante el género y las diferencias, la *infima species* a la que pertenece un objeto individual —lo que Platón llamó su Forma atómica— no puede ir más allá en la definición de ese objeto individual, es decir, en cuanto objeto de un conocimiento *(epistḗmē)* científico y demostrable, ya no puede decir nada más sobre él. Otras diferencias entre dos miembros de la misma *infima species* escapan a la defini-

[28] Κατά, la palabra suele traducirse, en contextos lógicos, por «se predica de», una evolución de su significado en el *Menón* de Platón, 73d. El arte de la música existe sólo en los músicos que lo exhiben (pág. 116, *supra).*

[29] Sobre la opinión de Ross y otros de que la substancia no puede existir sin las cualidades, del mismo modo que las cualidades no pueden existir sin la substancia, *vid.* Anscombe, *Three Phils.*, págs. 10 y sig.; E. Hartman, *Substance*, págs. 15-17.

ción verbal. Nosotros percibimos necesariamente las cosas una a una, pero el conocimiento tiene por objeto lo universal (*An. Post.* 87b38). Aristóteles consideró esto una especie de enigma; parecería al mismo tiempo que las realidades que requieren explicación son individuales y que no hay un conocimiento de ellas (porque no puede evitarse traducirse *epistḗmē* de ese modo) porque, como tales, carecen de una esencia definible. «De las substancias sensibles individuales no hay ni definición ni demostración» (*Met.* 1039b27-29) y, como dice, «todo *epistḗmē* es un *lógos*» (razonamiento por medio de palabras) (*An. Post.* 100b10). «Del más insoluble y urgente de todos los problemas», como lo llamó, se ha tratado en el vol. V [30] a propósito de una comparación con Platón y volverá a plantearse en una discusión más completa del concepto de substancia. La solución en pocas palabras es que *epistḗmē* no es nuestro único medio de adquirir un conocimiento del mundo de la naturaleza. En última instancia deriva de la sensación y de lo que él llama *noûs* o *nóesis* [31]. En el vol. V resalté la universalidad del problema de Aristóteles y, a modo de recordatorio, sólo añadiré uno más a nuestros testimonios científicos. «La ciencia», escribió el físico Jacques Monod, «no puede decir ni hacer nada sobre un acontecimiento único. Sólo puede considerar los sucesos que forman una clase» [32].

A pesar de la lealtad de Aristóteles al principio lógico de que sólo los objetos individuales tienen una existencia independiente, esto no le ha preocupado necesariamente de un modo excesivo. Un objeto individual se comprende, en la medida en que es humanamente posible, abstrayendo y estudiando la forma específica que comparte con otros de su clase. Cada especimen es un compuesto de forma y materia y, si la materia de cada uno de ellos elude la definición, es por razones que la hacen al mismo tiempo completamente carente de importancia. «El problema planteado al final del *Tee-*

[30] V, págs. 431 y sig. *Vid.* también *Met.* 999a24, citado *Ib.*, pág. 72, y *PA* 644a25: los particulares son «formalmente indiferenciados». El problema figuraba en el perdido *De ideis* (fr. 3 [Ross]): «Las ciencias se ocupan de algo diferente de los objetos individuales, porque los individuales son infinitamente muchos e indefinibles, mientras que las ciencias tratan de las cosas definidas» (lección de Platón en *Fil.* 16d-e). Repárese una vez más en la descuidada actitud aristotélica en relación con la terminología. Παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, de aquí, como παρὰ τὰ πολλά, en *An. Post.* X, significa lo mismo que κατὰ πολλῶν en *An. Post.* 77a5-6, donde παρά se aplica a las Formas platónicas rechazadas. No supone cambio alguno de doctrina. Aunque Platón se equivocó al hacer a las formas χωριστὰ ἁπλῶς, ellas siguen siendo χωριστὰ λόγῳ (págs. 231 y sig., *infra).*

[31] Sobre ellos y su relación con *epistḗmē*, *vid.* las págs. 197 y sig., *infra.*

[32] *Chance and Necessity*, pág. 136. Esto no implica necesariamente una teoría aristotélica de la forma. Por el contrario, cf. Needham, *Hist. of Embryol.*, pág. 59: «Respecto de la causa formal, Bacon la excluyó expresamente de la física y desapareció sin hacer ruido tan pronto como los hombres vieron que las leyes científicas dependían de la posibilidad de repetición de los fenómenos, y que todo lo único o individual se hallaba fuera del alcance de la ciencia».

teto sobre la incognoscibilidad del particular puede seguir permaneciendo evidentemente, pero también puede ser considerado trivial» (Iris Murdoch, *The Fire and the Sun,* pág. 47). Esto es obviamente cierto respecto de la materia pura o prima, que por definición carece por completo de rasgos y es simplemente un substrato en el que siempre se encuentra un *eîdos.* Cuando se denomina a la materia, como se hace con frecuencia, el principio de la individuación [33], esta materia mediante la cual nosotros (es decir, nuestros sentidos) distinguimos un gato siamés de otro no puede ser pura materia, pero es una materia acompañada de un nivel tan bajo de forma que permite ser privada de todas las otras cualidades que los miembros de la especie tienen en común. Lo que permanece, podría creer Aristóteles con alguna justificación, en cada ejemplo es filosóficamente desdeñable, de manera que tiene razón en decir que conoce el especimen cuando comprende su carácter como miembro de una *infima species* definida.

Justificado o no, lo importante para su lógica es que creyó esto, a saber, que sólo las especies, o los universales más elevados, pueden ser los objetos del pensamiento discursivo —proceso mental en la medida en que se los puede expresar en palabras— y el pensamiento discursivo es el tema de la lógica. Por eso, cuando habla como un lógico, su unidad debe ser la especie y no lo individual, y no podría negar en absoluto el nombre de substancia a lo que iba a ser la unidad en su sistema lógico. Él la llama, por ello, substancia en un sentido secundario. *(Vid.* también el cap. XI sobre las Substancias.)

La substancia se incluye en la lista de las categorías o predicables (1b26), pero un poco después (2a11-14) se la describe primariamente como lo que no predica de ninguna otra cosa. Esto no debería ofrecer dificultad alguna. La substancia, en cuanto que es una categoría, no es un ejemplo particular de una substancia, sino el universal, la clase de todas las substancias como tales, o el término (a saber, la *ousía)* que denota esa clase, como pone en evidencia el lenguaje de 1b25-26. Sólo las substancias individuales mismas, las substancias en sentido primario, son las que no pueden predicarse de nada. «Substancia» es un predicado; Sócrates y mi gato Whiskers no [34].

[33] Sobre la materia como principio de diferenciación entre objetos individuales vid. *Met.* 1034a7 (ἕτερον μὲν διὰ τῆν ὕλην ... ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει), 1069b29, 1074a33. J. E. Bodin, en *JHI,* 1943, pág. 184, traduce οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη, de 1058b6, por «la materia no crea la diferencia», y parece sostener a partir de esto que la materia no es una fuente de diferenciación. Pero parece que su sentido es más bien «la materia no constituye la diferencia (específica)». Cf. el resumen de Ross *(Metaph.* II, pág. 103): «La blancura no crea la diferenciación de hombre, porque el color pertenece al hombre en su aspecto material y la materia no crea la diferencia. Los hombres individuales no son especies de hombre, aunque su carne y huesos sean diferentes».

[34] Usando las palabras de 1a21 (pág. 154 n. 16, *supra)* se puede decir ἡ οὐσία καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς τινὸς οὐσίας.

LA DEFINICIÓN, LO PROPIO, EL GÉNERO Y EL ACCIDENTE

Aristóteles ha enumerado también de una forma diferente las relaciones en las que puede encontrarse un predicado respecto de su sujeto. Este segundo esquema es contrario a las categorías [35] y es más importante, no sólo como marco permanente de su pensamiento, sino también por su influencia sobre la filosofía posterior. Muestra que él seguía avanzado de acuerdo con las líneas establecidas por Sócrates y Platón y lo introduce del modo siguiente *(Top.* 101b17, trad. de Pickard-Cambridge):

> Toda proposición [36] y todo problema indica o un género, o una peculiaridad o un accidente —porque las diferencias también, que se aplican por así decir a una clase (o género), deberían situarse juntamente con el género. Dado que, sin embargo, de lo que es peculiar de cualquier cosa, una parte significa su esencia, mientras que otra parte no, adoptemos la terminología que suele ser corriente respecto de estas cosas y hablemos de ello como de una «propiedad». «Lo que hemos dicho, pues, deja claro que, según nuestra división presente, los elementos resultan ser cuatro, expresados en su totalidad, a saber, o la propiedad, o la definición, el género o el accidente.

Aquí hay, pues, cuatro tipos de predicados o fórmulas descriptivas, uno o más de los que hay que formular sobre el sujeto en toda proposición: su definición (ὅρος), lo propio (ἴδιον; usaré esta palabra con preferencia a «propiedad» de Pickard-Cambridge), el género (γένος) y el accidente (συμβεβηκός). Continúa explicándolos uno por uno (101b37 y sigs.).

Una definición declara la esencia de su sujeto, por usar la traducción acostumbrada de la famosa frase aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι αὐτῷ, literalmente «lo que va a ser esa cosa» [37].

[35] Sobre su relación con ellas *vid. Top.* I, 9, y el artículo de S. Mansion, en *Symp. Ar.* III, sobre las categorías en los *Tópicos.*

[36] Πρότασις, definida en *An. Pr.* 24a16 como «una forma de las palabras que afirma o niega una cosa de otra». Sugeriría de modo provisional, aunque Ross pensaba de otro modo *(vid.* su *Analytics,* págs. 288, 290) que προτείνειν sigue significando «tender», como una línea entre dos puntos, límites o señales (ὅροι: de aquí el uso que hace Aristóteles de la palabra en la lógica con el sentido que ha llegado a nosotros a través del latín como *término,* que la πρότασις conecta con otro término, siendo *terminus* simplemente la palabra latina que equivale a ὅρος). Esto sería coherente con la definición de προτείνεσθαι de *Top.* 164b4, como «hacer de varios uno». Πρότασις adquirió un sentido más especializado como la premisa de un silogismo. En la dialéctica sería incluso una pregunta, es decir, bajo la forma de una proposición interrogativa («¿Es cierto que...?») en lugar de un ofrecimiento de alternativas («¿Es así o no?») (101b28-36). Pero Aristóteles quizá no es plenamente coherente aquí. Cf. *An. Pr.* 24b1-2. Ross señala que Aristóteles es evidentemente el primero que usa la palabra y da a ὅρος el sentido de «término de una proposición».

[37] Considerando el imperfecto como equivalente a un presente continuo, o (quizá mejor)

Lo propio es un atributo único que pertenece necesariamente al sujeto, y nada más que a él, pero no es una parte de su esencia y, por ello, no está incluido en la definición. Aristóteles pone como ejemplo la facultad de aprender a leer como algo propio de la raza humana.

El género es lo que puede predicarse de varias especies en común, a pesar de sus diferencias específicas, y cuenta como una parte de su ser. Debe mencionarse en la definición, pero no es la totalidad de la misma. Decir «El hombre es un animal» es dar un paso hacia su definición, pero no más, puesto que hay otros animales además del hombre.

Un accidente es un atributo que puede o no pertenecer a un sujeto, sin afectar a su esencia, por ejemplo, respecto de un hombre, estar sentado (el ejemplo de Aristóteles) o tener el cabello bonito. Hablando estrictamente por consiguiente, es un intruso en esta lista, en la que sólo se considera a las especies como sujetos, pero no puede definirse bien lo propio sin implicar al mismo tiempo, por exclusión, a la naturaleza de un accidente. El conocimiento de uno implica el conocimiento de los demás.

En otros lugares, sin embargo, podemos sorprendernos de encontrar lo que parece una especie de «accidentes esenciales» [38], que deben distinguirse obviamente de los accidentes del texto de los *Tópicos.* Ellos se encuentran más estrechamente relacionados con el significado literal de la palabra que suele traducirse por «accidente», es decir, lo que «acompaña a» algo, porque son siempre característicos y están presentes necesariamente en el sujeto, aunque no son una parte de su definición. Así, «figura plana limitada por tres líneas rectas» es una definición completa de un triángulo, pero, en todo triángulo, la suma de sus ángulos internos debe ser igual a dos ángulos rectos, y esta propiedad, por consiguiente, es un «concomitante esencial» del

intemporal, algo semejante al uso «gnómico» del aoristo en los verbos que lo poseen. No puedo relacionar fácilmente «ser lo que es» de Kahn ni con el griego ni con el sentido exigido, como hace Grene *(Portrait of Aristotle,* págs. 256 y sig.). Alejandro, *ad loc.,* indica la razón por la que Aristóteles no estaba contento con el lenguaje simple de Antístenes: «Una definición es una fórmula que significa lo que es una cosa» (τί ἦν ἤ ἔστι, D. L., VI, 3). Esto es insuficiente porque no distingue una definición de una mera declaración del género. A la pregunta «¿Qué es un hombre?», la respuesta «Un animal» es correcta, pero no describe su esencia —lo que realmente significa ser un hombre (Alej., *Top.* 42, 13; *vid.* Antístenes, frs. 45 y 46 [Caizzi]). La definición de hombre debe apuntar a lo que es *exclusivamente* humano. Cf. *An. Post.* 96a24-b14 sobre los constituyentes de la esencia definible. Debe añadirse, no obstante, que el mismo Aristóteles usa con frecuencia τὸ τί ἐστι como equivalente a τὸ τί ἦν εἶναι. Owens tiene un largo pasaje sobre τὸ τί ἦν εἶναι *(Doctrine of Being,* págs. 93-95). Sus notas son una mina de información sobre la historia de sus interpretaciones, pero no encuentro su exposición enteramente satisfactoria. En particular, el dativo al que normalmente se une la frase recibe una atención tardía e inadecuada.

[38] Συμβεβηκότα καθ' αὑτά, por ejemplo, *Fís.* 193b27, 203b33 (y *vid.* también Bonitz, *Index,* 713b43 y sigs.). Normalmente, por supuesto, καθ' αὑτὸ y κατὰ συμβεβηκός son mutuamente antitéticos.

triángulo *(Met.* 1025a30). En este sentido, es simplemente una expresión diferente de lo que en los *Tópicos* se denomina lo propio.

Tomemos un círculo para una ejemplificación rápida. De él podemos decir:

1. Un círculo es una figura plana rodeada por una línea que es equidistante en todas partes del mismo punto. Ésta es su definición, que dice lo que tiene que ser un círculo.

2. Un círculo es una figura plana. Esto le confiere su género, diciendo parte, pero no todo, de lo que significa ser un círculo. Ello no lo aisla, no obstante, por completo de todo lo demás.

3. Un círculo es de tal naturaleza que un ángulo del segmento que corta al diámetro es un ángulo recto. Esto describe una propiedad del círculo. Si es un círculo, esto debe ser cierto respecto de él y no puede ser cierto respecto de ninguna otra cosa. Pero ello no expresa en sí la esencia, ni responde a la pregunta ¿En virtud de qué era un círculo?

4. Un círculo puede tener un diámetro de cuatro pulgadas. Si lo tiene, eso es un accidente. Una diferencia de tamaño no afectaría al hecho de que es un círculo, es decir, a su esencia.

Éstas son las formas en que un predicado puede atribuirse a su sujeto, en virtud de lo cual, en opinión de Aristóteles, se forma una proposición. (Este énfasis indebido sobre la forma de proposición sujeto-predicado se ha resaltado en ocasiones como un defecto.) Su *Sobre la interpretación,* en palabras de Sir Davis Ross, «traza con interés apasionado las variedades lingüísticas posibles de la proposición». Quienes compartan esta pasión pueden dirigirse al breve pero difícil tratado [39].

LA DEDUCCIÓN

Del mismo modo que las proposiciones exhibían las relaciones entre términos, la deducción, o el razonamiento a partir de premisas, pone a las pro-

[39] Ayudados por la traducción de Ackrill (1963), con notas y una bibliografía breve. En particular, Ackrill tiene una discusión exhaustiva de la refutación del determinismo en el cap. 9 (págs. 132-42), que ha suscitado tanto interés en los años recientes y alude a artículos sobre el tema en su bibliografía, pág. 157. Otras referencias a este argumento (conocido por el ejemplo de Aristóteles como el argumento del «combate naval»), incluyendo a Anscombe, se hallarán en Düring, *Arist.,* pág. 68 n. 105; Dorothea Frede, *A. und die «Seeschlacht»* (1970), y V. R. Mckim, «Fatalism and the Future: A.'s Way Out», *R. of Metaph.,* 1971-72, números 5-7 (págs. 82 y sig.). *Vid.* también la discusión de Flew sobre el problema, *Western Phil.,* págs. 244 y sigs., y Anne Dickason, «A., the Sea Fight and the Cloud», en *JHP,* 1976. El artículo de Taylor, de *PR,* 1957, se ha reimpreso en Anton y Kustas, *Essays,* págs. 522-45 (la bibliografía en la pág. 542, n. 2). El error de Aristóteles lo pone de relieve brevemente Patzig, *Syllogism,* págs. 24 y sig. Añádase ahora L. D. Harris, «Solving the 'Naval Battle'», *PAS* n. s. 78 (1978), págs. 45-46.

posiciones mismas en una relación mutua. La palabra que la aplica Aristóteles es *syllogismós,* la cual, con el verbo de la misma raíz, aparece una serie de veces en Platón en un sentido general, que se traduce en ocasiones por «calcular», «planificar» o «comprender» [40]. Para Aristóteles significaba sacar conclusiones a partir de unas premisas, razonamiento deductivo, o, a los ojos de Aristóteles, razonamiento en general. (La inducción misma se trata formalmente como una especie de silogismo. *Vid.* págs. 201 y sigs., *infra.)* Incluye el silogismo *per se,* puramente como una argumentación formal expresable con símbolos y dos subclases fundamentales que la ponen en relación con la experiencia: la *apódeixis* (demostración) o el silogismo apodíctico *(An. Pr.* 68b10, *An. Post.* 74b10-11), que alista a la razón en la causa de la ciencia [41], y la dialéctica, cuyo uso principal es vencer a un oponente en el debate.

La Dialéctica [42]. Es el tema del tratado llamado *Tópicos* [43], de *tópoi* (lit. «lugares»), descritos en la *Retórica* (1358a12) como «argumentos aplicables en común a cuestiones de ética, ciencias naturales, política y muchos

[40] Por ejemplo, *Tim.* 87c, *Pol.* 280a9, *Rep.* 531d. *Gor.* 498e10, por otra parte (συλλογίσαι ... ἐκ τῶν ὁμολογουμένων), describe el procedimiento tal y como lo entendió Aristóteles.

[41] Vid. las págs. 183 y sig., *infra.*

[42] Como dice Owen en el prólogo a *Symp. Ar.* III, «El lugar y el valor de la dialéctica aristotélica en la filosofía ha atraído la atención de los especialistas de una forma creciente en los últimos años». Quizá en demasía, considerando su posición comparativamente baja a sus propios ojos. Algunos pueden estar de acuerdo con Brunschwig, en la ed. Budé de los *Tópicos* (pág. VII), en que la fama de Aristóteles como filósofo y lógico no dependerá ciertamente de un libro que (según dijo) ya no se lee mucho y que causa poco remordimiento no leerlo. Al año siguiente (1968) se publicaron las actas del tercer *Symposium Aristotelicum,* conteniendo dieciséis artículos dedicados completamente a su dialéctica. *Vid.* también la exposición favorable de J. D. G. Evans, *A.'s Concept of Dialectic* (1977) y la parte I del cap. 1 de *Logique et méthode chez Aristotle,* de Le Blond. Respecto de un análisis completo de los aspectos detallados de los libros centrales, así como del asesoramiento más general de los libros 1 y 8, todavía no se ha podido mejorar el capítulo noveno, de 165 páginas, del *Aristotle* de Grote. El ensayo de E. Weil, «The Place of Logic in A.'s Thought», (trad. inglesa en *Articles on Aristotle* I), de hecho se ocupa principalmente de los *Tópicos* y la dialéctica.

En punto a cuestiones de evolución y cronología relativa, estoy de acuerdo con Solmsen *(Symp. Ar.* III, págs. 52 y sig.) en que «parece preferible estudiar la posición de la dialéctica de Aristóteles sin llegar a enzarzarse en estos temas tan controvertidos». *An. Pr.* alude a *Top.* en 24b12 y 46a28, y *Top.* contiene referencias a *An. Pr.* (162a11, b32; también *Ref. Sof.* 165b9).

[43] Que incluye las *Refutaciones Sofísticas,* una especie de apéndice a los *Tópicos,* mencionadas en ocasiones como *Top.,* libro IX. Su final es digno de mención como a) un ejemplo de algo escrito por completo para la exposición oral, b) por contener, en palabras de Grote, «una recapitulación breve y digna de recordar de los *Analytica* y *Topica* considerada como un esquema».

temas heterogéneos [44]. Emplea tanto el razonamiento silogístico como el inductivo [45], pero se la menciona muy comúnmente como una de las dos aplicaciones opuestas del silogismo, siendo la otra apodíctica (razonamiento científico o filosófico). Por ello podría parecer más apropiado hablar de las dos después del silogismo en sí. Por otra parte, el camino a través del silogismo, la *apódeixis* y la inducción lleva directamente al meollo del problema del conocimiento y sus fundamentos, e interrumpir esta marcha magistral, a fin de acomodar algo que a los ojos del mismo autor no era relevante en absoluto para la filosofía [46], sólo podría causar irritación. Pero la elección del orden está en manos del lector.

El nombre «dialéctica» es familiar desde Platón, pero el concepto ha cambiado hasta el punto de hacerse casi irreconocible. Por la *República* (libro VII) la conocemos como el remate de todas las ciencias, el estudio final y más elevado del filósofo verdadero, que basa sus argumentos no en la opinión, sino en la verdad (534b), llevándole a la comprensión de la esencia o realidad de todo y a asir finalmente la Forma del Bien, causa suprema no sólo de las otras Formas, sino también, a través de ellas, del mundo de la experiencia humana. En Aristóteles vuelve a una posición mucho más humilde, más próxima a su significado original («habilidad en el hablar») y al que había sido dado por los sofistas. Mantiene el método de pregunta y respuesta *(Crát.* 390c, *Rep.* 534d), pero para Aristóteles esto pone simplemente de relieve su carácter no filosófico; mediante ese método, dice, nunca se puede demostrar la naturaleza real de algo *(Ref. Sof.* 172a15). Su fin primario no es la verdad, sino la victoria en un combate de agudezas y sus argumentos son siempre *ad hominem* [47]. En contraposición con el dia-

[44] La noción de un *tópos* la analiza W. A. de Pater en *Les Topiques d'Aristote*, cap. 2. Más brevemente *vid.* S. Raphael, en *Phron.*, 1974, págs. 153 y sig. Para Leszl, *tópoi* son «normas lógicas» *(Ontology*, págs. 88-91; su sección sobre la dialéctica ofrece una exposición clara).

[45] Teniendo en cuenta el capítulo introductorio se podría asumir que el método de la dialéctica era enteramente silogístico (ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμός, 100a22; *vid.* también 161a36, 162a16), pero cf. 105a10-12, 157a18-20. Comprender los cuatro tipos de predicado es, como dice con razón Raphael *(Phron.*, 1974, pág. 156), una preparación necesaria para el razonamiento silogístico y, por ello, se los explica pronto en el tratado (libro I, caps. 4-5; *vid.* las págs. 160-62, *supra)*. Habría que advertir al lector que muchos creen (extrañamente, en mi opinión) que la dialéctica de los *Tópicos* es totalmente «un ejercicio presilogístico» (Raphael, *loc. cit.*, pág. 166). La tesis aceptada generalmente de su anterioridad en relación con *An. Pr.* se retrotrae a Brandis en 1833. *Vid.* Kapp, *Syllogistic*, pág. 36.

[46] *Vid.*, por ejemplo, *Top.* 105b30, 155b7. Moraux afirma *(Symp. Ar.* III, pág. 110) que la distinción entre dialéctica y filosofía es un rasgo nuevo del libro VIII, que no se hace en los libros centrales, pero sólo hay que leerlos para ver que todo su propósito es ajeno a la filosofía tal y como la concebía Aristóteles.

[47] Πρὸς ἕτερον, lo que a veces exige ocultar la mano propia (155b26-28).

léctico y filosófico de la *República*, el dialéctico de Aristóteles no se ocupa de la verdad de sus premisas, sino sólo de su conformidad con una opinión generalmente sostenida, sea lega o experta [48]. Desde Protágoras, «las disputas verbales» habían sido una especialidad de los sofistas y, a partir de Aristóteles, podemos decir que fueron especímenes establecidos dirigidos en su propia escuela de acuerdo con normas elaboradas. Incluso estaba fijada la duración, había que estructurar las preguntas de modo que incitasen a respuestas del tipo «sí» y «no», etc. [49]. El interlocutor se comprometía a defender una tesis, que podía ser el dogma paradójico de un único filósofo (como la imposibilidad de la contradicción mantenida por Antístenes) o una opinión comúnmente admitida [50], y la tarea del interrogador consistía en confundirlo para que hiciera una afirmación evidentemente falsa o absurda. El interlocutor puede que ni siquiera haya elegido su propia tesis, y está expuesto, si se le acorrala, a apartarse él mismo de dicha tesis, afirmando que una conclusión imposible o absurda no es culpa suya sino del tema. Puede, por ejemplo, comprometerse a mantener *ex persona Heracliti* que bueno y malo son lo mismo. Además, los dos adalides pueden intercambiar sus papeles [51].

El objeto de la dialéctica, pues, como expresa la primera frase de los *Tópicos*, es «descubrir un procedimiento por medio del cual seamos capaces de discutir sobre cualquier problema que se nos plantee a partir de las opiniones recibidas y, a su vez, defender los argumentos de otros sin autocontradicción». Aristóteles la diferencia no sólo de la filosofía misma, que se basa en la demostración a partir de premisas que se sabe que son verdaderas, sino también de las formas de argumentación que continúa considerando con desaprobación, como es el caso de la sofística y la erística. De la retórica difiere sólo externamente por el hecho de conducirse mediante una discusión de hombre a hombre en lugar de ser un discurso público. La retórica es de hecho su «réplica», «semblanza», o incluso una rama. Sólo mediante estas dos técnicas se pueden extraer conclusiones opuestas de una forma indiferente. Ninguna de ellas es una ciencia con un objeto definido, ambas representan simplemente una facilidad determinada para generar argumentos. Aristóteles admite abiertamente que el dialéctico, preparado como está para discutir sobre cualquier tema, no habla desde el conocimiento, como

[48] *Vid.* las palabras iniciales, 100a18-20. Pero se repite con frecuencia. Cf. 100b21, 105b30, *RS* 165b3, *Met.* 995b23, *An. Pr.* 46a8-10, *An. Post.* 81b18. (Yo he tratado de este tema en el vol. II, págs. 95 y sig.)

[49] 161a10 («Algunas personas plantean objeciones cuya respuesta requeriría un tiempo mayor que el que se permite para la discusión en curso»); 158a14-17.

[50] *Top.* I, caps. 11 y 12, especialmente 104a8 y sigs., b19 y sigs.; también 105b19 y sigs. Cf. Moraux, *Symp. Ar.* III, págs. 278 y sig.

[51] *Top.* 159a20-22, b30-35.

un hombre que habla de su especialidad propia, sino que se apoya en principios generales, comunes a toda ciencia, arte o facultad [52].

Aristóteles distingue justamente su dialéctica de las artes vergonzosas de la sofística, la erística y a la agonística, todas estrechamente relacionadas entre sí. La erística y a la agonística eran las artes del sofista según Platón *(Sof.* 231e) y Aristóteles equipara los silogismos erístico y sofístico en *Top.* 162a16-17 y *RS* 171b8. Estos hombres se diferencian solamente por sus motivos: los sofistas lo son por la fama y el dinero, los erísticos solamente por el afán de victoria, recurriendo a medios lícitos o ilícitos *(RS* 171b23-29). La sofística, sostiene Aristóteles, sólo hace *en apariencia* lo que *hace* la dialéctica, a saber, poner a prueba genuinamente las opiniones de quienes pretenden saber pero no saben [53], y sus premisas son sólo opiniones falsas, no creencias genuinas (165b7). El silogismo sofístico o erístico es sólo un silogismo aparente (o, al menos, irrelevante, *RS* 169b20-23) y lo mismo puede aplicarse a la agonística [54]. El dialéctico participa en *agõnes,* por supuesto, pero el agonista típico se traiciona a sí mismo por su tendencia a echar a perder su temple *(RS* 169a23) y, a juzgar por los argumentos que se le atribuyen en 165b12 y sigs., su inteligencia un tanto mezquina.

A pesar de la justa indignación aristotélica por las tácticas desleales de los otros *(RS* 171b21-23), su propio manual de instrucción dificulta conceder crédito a sus protestas sobre la superioridad de la dialéctica respecto de la sofística, su «vecina» perversa (183b2), como si de un arte genuino respecto de uno falso se tratara. El dialéctico está entrenado para hablar sobre cualquier tema sin un conocimiento real, lo que en Platón *(Sof.* 232b-33a) es la marca del sofista. Al igual que el sofista, se enreda en disputas con un oponente [55]. Los *Tópicos* le enseñan a discutir, como Protágoras, sobre los dos aspectos de la misma cuestión. Él no debe estudiar sólo las refutaciones sofísticas, sino ser capaz de producirlas, y, en la dialéctica, a veces es necesario usar trucos sofísticos (172b5-8, 111b32 y sigs.). Esto nos hace que sea atormentadoramente difícil saber si una afirmación filosófica introducida como premisa de un argumento dialéctico representa o no la propia opinión de Aristóteles [56]. Lo que parece una especie de contribuciones serias

---

[52] *RS* 170a36. *Vid.* respecto de este parágrafo *Ret.* 1354a1, 1356a30, 1355a34, 1359b12.

[53] *Met.* 1004b26, *RS* 171b3-7. ¡El espíritu de Sócrates sigue vivo! Aristóteles ha aprendido mucho del *Sofista* de Platón, por ejemplo, la cuestión de parecer sin ser («el escondrijo» de los sofistas) ya no le preocupa. En la *Metafísica,* sin embargo, la dialéctica aparece unida a la sofística por el hecho de no ocuparse de los atributos de ὄντα en cuanto ὄντα ni del Ser mismo *en cuanto* Ser.

[54] Dado que *éris* = discordia y *agõn* = certamen, difícilmente puede haber mucha diferencia entre ellos.

[55] Con πρὸς ἕτερον (pág. 164 n. 47, *supra),* cf. *RS* 170a12-23, πρός τινα.

[56] Cf. el ensayo de De Vogel, en *Symp. Ar.* III, sobre la actitud aristotélica respecto de Platón tal y como la revelan los *Tópicos,* y su crítica por parte de Owen en el mismo volumen.

a la filosofía se presenta como movimientos del juego dialéctico. Todos son *tópoi* de la misma manera, que pueden usarse, conforme la ocasión lo requiera, con finalidad constructiva o destructiva. El método tiene su valor para la filosofía, como veremos, pero eso es un beneficio incidental. He aquí unos pocos ejemplos al azar de la técnica dialéctica.

> (111b12-16). Si estás desorientado en relación con el argumento que debes esgrimir contra la tesis de tu oponente, busca entre las definiciones del tema que tienes entre manos, *sean reales o aparentes,* y, si una no es suficiente, usa varias. Será más fácil atacar a alguien comprometido en una definición, porque las definiciones son blancos más fáciles.
>
> (156b18-20). De vez en cuando habría que presentar una objeción en contra de uno mismo, porque la apariencia de discutir de una forma imparcial calma las sospechas del que contesta.
>
> (157a1-5). [Es útil] también prolongar la argumentación e introducir en ella cosas que no sirven para nada, del mismo modo que la gente que traza esquemas engañosos, porque entre tantas cosas no es fácil determinar la falacia.

¿Cuál es el valor de esta técnica de aspecto dudoso, a la que Aristóteles dedica el equivalente de 250 páginas impresas? Es útil, pensó él, en tres campos (101a25-b4).

1) En primer lugar está el entrenamiento *(gymnasía)*. Su utilidad aquí, dice, es obvia, puesto que estar en posesión de un método debe capacitarnos mejor para discutir sobre cualquier tema propuesto, y la dialéctica enseña el método. Los *Tópicos* muestran que un curso de disputas dialécticas formaba parte del plan de estudios de su propia escuela, e indican detalladamente cómo se desarrollaban y las recetas para conseguir el éxito [57]. En cuanto ejercicios de entrenamiento o puesta a prueba, se diferencian expresamente de la intrucción, que debe buscar siempre comunicar la verdad (159a26-30, 161a24-29). Cobra vida la frase escueta de Diógenes Laercio (III, 5) de que Aristóteles entrenaba a sus discípulos para disputar sobre un tema establecido *(thésis)* y los ejercitaba en la retórica. (Contrariamente a Platón, no despreció este arte hermano de la dialéctica, sino que lo ejercitaba en sus clases populares [págs. 54 y sig., 57, *supra*], además de escribir un manual práctico sobre el tema.) En este objetivo primero tenía un modelo platónico, porque la segunda parte del *Parménides* es, según su propia confesión, una ejercitación en la dialéctica del tipo aristotélico realizada por motivos de entrenamiento [58].

---

[57] Sobre «los combates» dialécticos, su desarrollo, normas y convenciones *vid.* especialmente el ensayo de Moraux en *Symp. Ar.* III.

[58] Vid. *Parm.* 135c-136a. Por las razones dadas en el vol. V, pág. 47, pienso que Platón evita expresamente que indentifiquemos al joven interlocutor con nuestro Aristóteles, pero al

2) En segundo lugar, es útil para encuentros conversacionales casuales. Con su ayuda podemos enfrentarnos a la gente en su propio terreno, discutir a partir de sus premisas y, si ellas son erróneas, ponerlas en evidencia. Aquí habla el hombre que, como hemos visto (págs. 91 y sig., *supra),* estaba convencido de que toda creencia sincera contiene un grano de verdad. Provisto del entrenamiento dialéctico, él mismo confiaba en descubrirla y en rechazar los errores.

3) Finalmente, aunque por su naturaleza es incapaz de contribuir positivamente a la provisión del conocimiento filosófico, la dialéctica es un añadido útil para la filosofía y la ciencia, porque ver las dificultades respecto de las dos caras de un tema hace más fácil discernir lo verdadero de lo falso. Hemos observado las aplicaciones de esto a las cuestiones filosóficas en *Metafísica B* [59]. Ella tiene que ver incluso con el descubrimiento de los primeros principios de las ciencias particulares, que no pueden alcanzarse mediante la demostración, puesto que toda demostración tiene que presuponerlos [60]. Aquí la dialéctica es especialmente relevante, «porque», sostiene, «dado que su función es crítica, abre el camino a los primeros principios *(archaí)* de todas las ciencias».

No toda la dialéctica es competitiva. Aristóteles menciona también las discusiones dialécticas que se mantienen «no por rivalidad, sino para la comprobación y la investigación» y afirma que es el primero que estableció normas para las mismas (159a32-37). En dos aspectos ella es *peirástica* y *exetástica* [61], términos que tienen respectivamente los sentidos de verificar o poner a prueba y examinar críticamente. En cuanto *peirástica,* pone más a prueba, socráticamente, a los hombres que a las teorías:

> 172a30 y sigs. Incluso el inexperto usa la dialéctica o la *peirástica* en cierto modo, porque todo el mundo intenta poner a prueba en cierta medida a los pretenciosos... Todo el mundo de hecho participa en la refutación, emprendiendo como aficionado lo que el dialéctico hace de un modo profesional, porque un dialéctico es un hombre que pone a prueba mediante la técnica silogística.

Existe un arte semejante, continúa, diferente de las artes de la demostración y capaz de aplicar comprobaciones en todos los temas apoyándose en principios generales.

---

elegir a uno de ese nombre puede haber pretendido que nosotros los asociemos en nuestras mentes y la posibilidad es excitante.

[59] Pág. 103, *supra.* Obsérvese la importancia de διαπορῆσαι en ambos tratados (101a35, 995a28) y cf. *Top.* 163b9-12, donde τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνεωρηκέναι evocan al platónico ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός. Las relaciones entre las dos dialécticas tienen sus sutilezas y, a pesar de muchas discusiones (por ejemplo, en *Symp. Ar.* III), probablemente aún no se han comprendido plenamente.

[60] La pág. 187, *infra* pueden arrojar alguna luz sobre esto.

[61] *Exetástica,* 101b3. *Peirástica* es una parte o clase de dialéctica (μέρος, διαλεκτική τις, *RS* 169b25, 171b4), aunque se las clasifica por separado en 165a38-39.

Para concluir, la dialéctica es obviamente una ayuda para la agilidad mental y el pensamiento claro en general (detectando ambigüedades, estando atenta a las semejanzas y las diferencias, viendo a través de los argumentos especiosos, etc.), de una naturaleza tal que no puede sino ayudar al filósofo, pero, al mismo tiempo, el grueso de las instrucciones y consejos aristotélicos la presenta como una ocupación fieramente competitiva, que se conduce de acuerdo con las normas establecidas entre dos personas, una que pregunta y otra que responde. Sólo en el caso de que no haya disponible un oponente, nos vemos obligados a discutir con nosotros mismos (163b3). La filosofía es la ocupación del conocimiento, la dialéctica, en el mejor de los casos, es crítica del conocimiento aparente [62].

El Silogismo [63]. «Debemos recordar que Aristóteles emprendió el estudio del silogismo como una etapa del camino al estudio del método científico.» (Sir David Ross).

Los gigantes de la exégesis del silogismo del siglo XIX, como Prantl y Maier, han caído bajo el fuego nutrido de los tratadistas recientes como Łukasiewicz y Patzig, en particular por la relación que ellos vieron entre la lógica de Aristóteles y su metafísica. Así, Patzig escribe, en la página 83 de su libro, que «la teoría de que la silogística de Aristóteles depende y se ha fundado en los principios de su denominada metafísica conceptual... ha bloqueado, y sigue bloqueando, el camino hacia un entendimiento verdadero de la naturaleza de la lógica» [64]. El propósito que nos ocupa en entender la mente de Aristóteles en todas sus múltiples facetas, en lugar de volver

---

[62] Ἔστι δ'ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, *Met.* 1004b25. Como ejemplos del método dialéctico en el mismo Aristóteles, G. Frappier, en *Laval Th. et Ph.*, 1977, alude a los exámenes de las teorías anteriores que encabezan muchos de los tratados y, como ejemplo particular, se fija en algunos argumentos de *De an.* libro I.

[63] La referencia a G. Patzig, *A.'s Theory of the Syllogism*, trad. inglesa de J. Barnes, 1968 (revisada por el autor; hay también una tercera edición alemana de 1969), hace superflua la mención de las obras anteriores, porque, además de ser la mejor obra disponible sobre el tema, posee una extensa bibliografía. (Las referencias a «Patzig» a partir de ahora se hacen a la versión inglesa de esta obra.) Esenciales son también Łukasiewicz, *A.'s Syll.* (2.ª ed., 1957, a partir de ahora «Łukasiewicz») y la introducción a la edición de los *Analíticos* de Ross. (*Vid.* su prólogo respecto de unas pocas obras más antiguas notables.) El artículo de Kapp sobre «Syllogistic», en la *RE*, ha aparecido en traducción inglesa en *Articles on Aristotle* I. Una discusión dedicada por completo a la obra de Patzig puede verse en Oeffenberger, «Zur moderne Deutung der ar. Syllogistik», en *AGPh*, 1971, y una reseña estimulante de Łukasiewicz en Austin, en *Mind*, 1952. El principiante hallará las nòrmas del silogismo fòrmuladas de una forma sencilla por Stebbing, *Mod. Introd. to Logic*, págs. 86 y sigs.

[64] Ejemplos pueden verse en Patzig, *o. c.*, pág. 87 n. 36 y cf. las págs. 79 y 194 (pero también el reconocimiento en la pág. XVI). Las críticas pueden ser severas. Lo que Maier escribió muestra, a los ojos de Łukasiewicz, «ignorancia de la lógica» (*o. c.*, pág. 50), «carece de sentido lógico», o es «un absurdo lógico (pág. 37), «manifiestamente falso» (pág. 12). Prantl

a escribir un capítulo familiar de la historia de la lógica. En esa historia, por lo menos hasta hace un siglo, es imposible exagerar la influencia del sistema silogístico aristotélico de razonamiento. A partir de la extensión rápida del campo debida al desarrollo de la lógica matemática y la lógica de las proposiciones, los lógicos no están enteramente de acuerdo en sus estimaciones. La mayoría lo siguen elogiando por su introducción de las variables, como si ello le diera derecho a ser considerado el inventor de la lógica formal, al mismo tiempo que lo critican severamente por la estrechez y estado incompleto de su sistema (porque ya no podemos seguir diciendo con Kant que, desde Aristóteles, la lógica «no ha sido capaz de avanzar un solo paso, de manera que es, al parecer, un cuerpo de doctrina cerrado y completo») [65], y su veredicto general depende del peso que atribuyan a uno u otro de estos aspectos. Łukasiewicz consideró «casi increíble» que, por lo que él sabía, ni los filósofos ni los filólogos hubieran llamado la atención sobre la introducción de las variables como uno de los mayores hallazgo de Aristóteles y concluyó que todos ellos deben haber sido malos matemáticos [66]. Para Ross, la teoría de Aristóteles «se considerará siempre como el fundamento indispensable de la lógica formal»; mediante el uso de variables «pone en evidencia que la validez depende de la forma y se convierte de ese modo en el creador de la lógica formal». A. C. Lloyd se salió de lo corriente al negar a Aristóteles el mérito de haber abierto camino a la lógica formal, por la razón de que su silogística es no sólo estrecha, sino *incapaz* de extensión y de que sus variables no son variables verdaderas, sino sólo abreviaciones [67].

Del silogismo como tal (como diferente de su aplicación en la dialéctica y la demostración) se trata exhaustivamente en los *Analíticos Primeros,* que lo define al principio así (24b18):

> Un silogismo es una fórmula [68] en la que, después de haber establecido determinadas cosas, se origina de ellas algo diferente necesariamente por el hecho de ser lo que son.

Ésta es una definición singularmente amplia, realmente una definición de la deducción [69] en general y es cierto que en sus obras lógicas Aristóteles

---

evidencia también «una ignorancia completa de la lógica» (pág. 35). «Desde el punto de vista de la lógica», la obra de ambos comentaristas respetados una vez es «inútil» (págs. 36, 47).

[65] *Critique of Pure Reason,* trad. de Kemp Smith.

[66] *A.'s Syll.,* págs. 7 y sig. La generalización es demasiado radical. *Vid.* Austin, *Mind,* 1952, págs. 396 y sig.

[67] Ross, *Analytics,* págs. 29, 39; Lloyd en *Mind,* 1951, pág. 123. En la misma página Lloyd habla de la «tragedia» de las matemáticas griegas.

[68] *Lógos.* «Argumento» (Allan), «discurso» (Stebbing y el traductor de Kapp), «Rede» o «Gespräch» (Kapp), Quizá «forma del lenguaje».

[69] Hablo más bien de deducción que de prueba, en la idea de que encaja mejor con el

intentó reducir toda deducción de la forma silogística. En particular se le censura por tres faltas de omisión:

1. Sólo toma en consideración la relación sujeto-predicado entre los términos, una costumbre facilitada por Platón y su propia concepción de una proposición como compuesta esencialmente de sustantivo y verbo [70]. La lógica moderna reconoce relaciones del tipo «más grande que», «igual a», «a la derecha de» como de una clase diferente de la del sujeto con el predicado. Para ser justos con Aristóteles, no obstante, la creencia de que toda proposición formada correctamente debe atribuir un predicado a un sujeto prevaleció hasta la publicación, en este siglo, de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead. Ross halló al menos una justificación parcial de Aristóteles en el hecho de que muchas proposiciones usan la relación sujeto-predicado al mismo tiempo que la relación especial en la que se basan. «Si decimos que *A* es igual a *B*, decimos que *A* se relaciona con *B* por medio de la relación de igualdad, pero también decimos que *A* se relaciona igualmente con *B* por medio de la relación sujeto-predicado» [71]. Añade que, mientras que pueden explorarse por completo las variedades del silogismo y las normas que las rigen, cualquier intento de comprender exhaustivamente la lógica de las formas relacionales del juicio tiene que fracasar.

2. Aristóteles supone que toda deducción sigue un proceso deductivo. Es indudable que Aristóteles reconoció también la deducción inductiva, al igual que la que sigue un proceso deductivo. Él no sólo emplea la inducción, sino que trata explícitamente de ella por sí misma y aplicándola un nombre específico *(epagogḗ)*. Con todo, en su lógica formal *(A. Pr.* II, cap. 23), intenta demostrar que la inducción en sí puede reducirse a forma silogística, o expresarse en dicha forma. Volveremos después a la inducción (págs. 209 y sigs., *infra)*.

3. Él no desarrolló la lógica de las proposiciones. Los lógicos modernos, desde Frege, pasando por Russell y Whitehead, han adoptado un sistema de lógica en el que las unidades, que se hacen representar por variables, son proposiciones completas en lugar de términos. Aristóteles trabajaba con

---

«algo diferente» a lo que afirma Aristóteles que lleva el silogismo. Pero Patzig, un escritor meticuloso, usa con frecuencia la palabra «prueba», y Duerlinger ha sostenido que un silogismo es una argumentación que se presenta en apoyo de algo, una prueba de una proposición ya formulada, en lugar de una deducción, es decir, la extracción de una conclusión a partir de unas premisas. (Sobre la obra de Duerlinger sobre el silogismo *vid.* la Bibliografía.)

[70] Platón, *Sof.* 262d (Cornford, *PTK,* págs. 307 y sig.); Arist., *Ret.* 1404b25. Un comentario sobre la desatención aristotélica de los argumentos relacionales puede verse en Allan, *Phil. of A.*, págs. 141 y sig.

[71] Aristóteles presumiblemente estaba pensando en algo semejante cuando incluyó πρός τι entre las categorías (1b29-2a1).

A, *B* y *C*, que representaban términos individuales como «hombre» o «caballo». La lógica proposicional tiene sus propias variables, del tipo de *p* y *q*, cada una de las cuales representa una proposición completa, que puede ser del tipo sujeto-predicado que figura en el silogismo («las ballenas son mamíferos») o de un tipo completamente diferente como «lloverá mañana». De ese modo puede formularse una nueva serie de normas de deducción, de las que una de las más básicas es «Si *p* entonces *q*; pero *p*; luego *q*' - *p* y *q* representan proposiciones. Łukasiewicz escribió: «Nadie que no sepa que hay, junto al sistema aristotélico, otro sistema de lógica más fundamental que la teoría del silogismo puede comprender plenamente las pruebas de Aristóteles. Se trata de la lógica de las proposiciones». De nuevo, después de mencionar el «mérito eterno» de la silogística de Aristóteles, añade en el mismo parágrafo, «La lógica de los estoicos, los descubridores de la forma antigua del cálculo proposicional, fue mucho más importante que todos los silogismos de Aristóteles». Lo mejor que puede decirse sobre Aristóteles, según parece, es que usó intuitivamente las leyes de la lógica proposicional, sin darse cuenta de que lo estaba haciendo y sin desarrollarla, por ello, en un sistema [72].

Para la historia de la lógica *griega* es interesante que la fórmula proposicional que acabamos de expresar la usaran por primera vez los estoicos, que han sido llamados los descubridores de la lógica proposicional [73]. Casi a finales del siglo XIX, la pretensión del silogismo aristotélico, en sus modificaciones medievales, de ser el fundamento único de la lógica permanecía incontrovertida y autoridades de la talla de Prantl, Maier y Zeller despacharon las innovaciones estoicas como triviales y carentes de interés. Ahora su sistema ha sido objeto de reconocimiento como una obra maestra semejante, si no superior, a la lógica de Aristóteles.

El *syllogismós* de Aristóteles, pues, es lo que se denomina ahora [74] el silogismo categórico *(Kategoría* = predicado) y se define (Stebbing, pág. 81):

> Un silogismo categórico es una forma de razonamiento que se compone de tres y sólo tres términos, que se relacionan de tal manera que las dos primeras proposiciones conjuntamente implican la tercera.

[72] Łukasiewicz, págs. 47-51, 131. Patzig se muestra más favorablemente dispuesto. *Vid.* sus págs. 134, 180 y la n. 7 en la pág. 184. Más sobre esto puede verse en las págs. 181 y sig., *infra.*

[73] El lector que desee una información completa sobre la lógica estoica de las proposiciones debe dirigirse a *Stoic Logic,* de Mates, pero una formulación breve y clara se hallará en Sandbach, *The Stoics,* págs. 97-99. Sobre la contribución de los megáricos *vid.* Sandbach, *o. c.,* pág. 99, y las palabras de Patzig, *o. c.,* sobre «los descubrimientos megaro-estoicos» y la referencia a Bochenski en la pág. 137.

[74] La expresión κατηγορικὸς συλλογισμός aparece en Aristóteles, pero significa el silogismo con una conclusión positiva *(An. Post.* 79a26).

La gente está usando constantemente silogismos en la conversación de cada día sin darse cuenta de ello, normalmente en la forma abreviada que se conoce como entimema. Dos ejemplos de Stebbing (pág. 83):

«No se puede esperar que Baldwin mantega todas sus promesas, porque, después de todo, está en la difícil posición de Primer Ministro». (Premisa mayor omitida: «No puede esperarse que ningún Primer Ministro mantenga todas sus promersas».)

«Los niños mimados no son atractivos, porque ningún niño egoísta lo es». (Premisa menor omitida.)

Una carta dirigida al *Times*, en 1971, concluía: «Una última cuestión. El coche es inanimado. La gente es la única que lo hace peligroso». La última frase indudablemente es cierta, pero la suprimida premisa mayor —«Ninguna cosa inanimada es peligrosa»— proyecta cierta duda sobre la argumentación como tal.

Si se omite la conclusión, tenemos una insinuación, como en el inmerecido epigrama: «Es triste buscar a los alemanes que saben griego ... a todos, con excepción de Hermann. Y Hermann es un alemán» [75].

No me propongo examinar el silogismo una vez más [76] en todas sus variedades, pero podemos echar una ojeada al silogismo de la primera figura para ver lo que entendía Aristóteles por el silogismo que es «perfecto» o «completo» (τέλειος).

> *An. Pr.* 25b32 (trad. de Ross): Cuando tres términos están relacionados entre sí de tal manera que el último se incluye en el del medio como en un todo, y el del medio se incluye o no en el primero como en un todo, hay un silogismo necesariamente perfecto que une los extremos... Así, si *A* se predica de todos los *B* y *B* de todos los *C, A* se predica necesariamente de todos los *C*... (26b3). A esto lo llamo yo la primera figura.

Nosotros estamos familiarizados con algo que se denomina el silogismo tradicional, que fue la base de la lógica en la Edad Media y épocas posteriores. El ejemplo clásico es:

> «Todos los hombres son mortales;
> Sócrates es un hombre;
> luego Sócrates es mortal».

---

[75] A imitación de *Ant. Pal.* XI, 236 (X, 39 en la selección de Mackail).

[76] Incluso para J. S. Mill, en 1843, el análisis del silogismo «ha sido llevado a cabo en los manuales comunes de lógica con una precisión y exhaustividad tales» que tenía la sensación de que recapitulaba con bastante sencillez sus resultados principales. Su recapitulación, sin embargo, es bastante completa *(System of Logic,* libro II, cap. 2). Sobre el silogismo aristotélico *vid.* la lista en *Analytics,* de Ross, después de la pág. 285.

Se suponía que esto representaba el silogismo aristotélico, pero difiere de él en más de un aspecto. Formalmente es una deducción, que se compone de tres proposiciones separadas, la tercera de las cuales es una conclusión que se extrae de las dos primeras. Tal y como Aristóteles lo define, el silogismo es una proposición compuesta única de la forma «Si... entonces» y él por lo general lo formula de ese modo, en lugar de en la forma de dos proposiciones separadas y una conclusión introducida por «luego» [77]. Formulado de ese modo, no es una deducción, sino una implicación y, en cuanto proposición única, debe ser verdadero o falsa, se exprese con términos concretos o variables [78]. No obstante, dado que, tal y como lo presenta Aristóteles, el silogismo formula simplemente una exigencia formal («Si *A* se predica de todos los *B* [o pertenece a], y *B* se predica de todos los *C*, *A* tiene que predicarse de todos los *C*»), es difícil pensar que él expresa verdad o falsedad. La palabra de Aristóteles no es «verdadero», sino «necesario» y su modo usual de decir que un argumento no es válido es «no habrá silogismo» o «no se puede silogizar» (es decir, extraer una deducción) [79].

Una segunda diferencia era sin duda más importante para Aristóteles mismo. En el ejemplo del silogismo tradicional la premisa menor es una proposición en *singular,* que tiene por sujeto un nombre propio que sólo puede referirse a un individuo único y ya hemos visto (págs. 156 y sigs., *supra)* que para Aristóteles las unidades de un sistema lógico deben ser espe-

---

[77] No siempre. Patzig (pág. 4) menciona ocho ejemplos, tomados de los *Analíticos,* de silogismos expresados en la forma tradicional con ἄρα. En Aristóteles hay excepciones a toda norma. Sobre los silogismos sólo con premisa menor y conclusión *vid. An. Pr.* 70a24-28, *Met.* 1086b34-37.

[78] Łukasiewicz consideró esta diferencia como fundamental, pero otros han deseado modificar su opinión. *Vid.* Austin, *Mind,* 1952, págs. 397 y sig., y Prior, *Formal Logic,* pág. 116 (citados por L. E. Rose *A.'s Syll.,* pág. 25; Rose, a su vez, ha sido criticado por Charlton, *CR,* 1969, pág. 284, por su desacuerdo con Łukasiewicz). Cf. también Kneale, *D. of L.,* págs. 80 y sig. I. Thomas, en una reseña en *Phil. of Sci.,* 1968, pág. 197, dice del escritor: «Adopta sin crítica alguna la posición de Łukasiewicz de que Aristóteles formula sus silogismos más bien como implicaciones que como reglas de deducción, sin tomar en consideración el fuego más bien devastador al que se ha sometido su posición desde varios cuarteles». Como ventaja de plantear toda la argumentación en forma hipotética, Flew, en su muy entretenido opúsculo *Thinking about Thinking* (pág. 11), observa que dicha forma «deja claro por qué, a fin de saber si el argumento ejemplar... es válido, no necesitamos saber si alguna de sus proposiciones constitutivas es verdadera».

[79] Οὐκ ἔσται συλλογισμὸς o οὐκ ἔστι συλλογίσασθαι. Cf. *An. Pr.* 53b7: «No puede deducirse (συλλογίσασθαι) una falsedad a partir de premisas verdaderas, pero puede deducirse una conclusión verdadera a partir de premisas falsas». En 26a4-5, Aristóteles dice por qué no puede deducirse nada a partir de premisas relacionadas de una forma determinada: «No habrá silogismo entre los términos extremos porque no se sigue necesariamente nada del hecho de ser como son».

cies y no individuos. Él sostuvo que «por norma los argumentos y las investigaciones científicas se ocupan de las especies» *(An. Pr.* 43a42-43).

Para convertirse en un silogismo aristotélico de la primera figura, pues, el silogismo tradicional debe modificarse de estos dos modos y lo formularemos (si lo mantenemos más bien en términos concretos que en formulares): «Si todos los animales son mortales, y todos los hombres son animales, entonces todos los hombres son mortales». Se mantiene la diferencia menor [80] de que, en lugar de decir «Si todos los animales son mortales», etc., Aristóteles dice «Si mortal se predica de (o 'si ser mortal pertenece a [ὑπάρχει]') todos los animales». La posición de los términos, comparada con el silogismo tradicional, se invierte, lo que hace más natural que él elija *B* como término medio, como cabría esperar de su posición en el alfabeto. Los lógicos modernos usan las letras significativas *S, P* (como Sujeto y Predicado de la conclusión) y *M* (como término Medio).

El silogismo «perfecto», por consiguiente, consta de dos premisas (προτάσεις) y una conclusión (συμπέρασμα), conteniendo entre ellas sólo tres términos (ὅροι) [81]. De ellos, el medio (ὅρος μέσος) es el término común a las dos premisas, que no aparece en la conclusión; los términos extremos (ἄκρα) se identifican con mayor (μείζων), que es el predicado de la conclusión, y menor (ἐλάττων), que es su sujeto. De modo que tenemos lo que después fue famoso como el *dictum de omni et nullo:* Si todo (o no) *M* es *P,* y *S* es *M,* todo (o no) *S* debe ser *P.* En esta figura la premisa mayor debe ser universal, y puede ser afirmativa o negativa, y la premisa menor debe ser afirmativa. La conclusión será universal y afirmativa o negativa. Aristóteles señala que el término medio da la razón de por qué *S* es o no es *P (An. Post.* 90a6-7). Lo ejemplifica con dos series de términos concretos: 1) Si todos los metales son fusibles, y el plomo es un metal, el plomo

[80] Yo la hubiera considerado trivial, porque, como dice Patzig (pág. 49), «la relación lógica entre *A* y *B* sigue siendo por supuesto la misma», pero impresiona la importancia que la confiere en las págs. 8-12. Russell, en *My Philosophical Development,* atribuye a «Aristóteles y la doctrina aceptada del silogismo» un fallo, al separar proposiciones de la forma «Sócrates es mortal» de las de la forma «Todos los griegos son mortales». «La doctrina aceptada» quizá, ¿pero es necesario acusar a Aristóteles del fallo?

[81] Ὅρος es literalmente un límite o mojón, latín *terminus* (de donde «término»). (Su uso en lugar de ὁρισμός, una definición, es completamente diferente.) Πρότασις suele relacionarse con προτείνω en su sentido de «ofrecimiento» para un debate, pero, teniendo en cuenta las asociaciones de ὅρος, Aristóteles puede haber tenido en mente también su sentido más literal de «tender», como de una línea que une dos puntos. Esto no sería incoherente con la descripción de προτείνεσθαι en *Top.* 164b4, como «hacer varios en uno». Ni ὅρος en el sentido de «término», ni πρότασις se hallan antes de Aristóteles (Ross, *Analytics,* págs. 280, 290) y la propia definición aristotélica de πρότασις es simplemente «una forma de las palabras» que afirma o niega una cosa de otra» *(An. Pr.* 24a16). En la dialéctica, sin embargo, podría ser una pregunta bajo la forma de una proposición interrogativa (¿Es cierto que...?) *(Top.* 101b28-36). *Vid.* también Barnes, *Articles on Aristotle* I, pág. 81 n. 74.

tiene que ser fusible; y 2) Si no hay dioses mortales, y todos los Olímpicos son dioses, entonces los Olímpicos no son mortales. Ésta es la única figura que proporciona lo que Aristóteles llama un silogismo perfecto. Sus condiciones para la perfección son dos: como todo silogismo, debe ser válido para todos los casos y, en segundo lugar, su validez debe ser autoevidente, es decir, que se sigue directamente de las premisas sin que se vea la necesidad de insertar otra proposición antes de la conclusión. Él creyó que toda deducción puede reducirse a esta forma. Hasta ahora hemos visto una o dos objeciones que la atacan sólo por causa de la insuficiencia, por el hecho de ser demasiado estrecha. La objeción de que ignora la inducción puede rechazarse de una forma un tanto curiosa señalando que, en esta cuestión, la práctica aristotélica difería de sus principios. Habría que mencionar otra, que arroja dudas sobre la utilidad del silogismo en su propia esfera. Aparece por primera vez en Sexto Empírico *(Pyrrh. Hyp.* 195-203) y se ha repetido en tiempos posteriores.

La crítica (discutida por Ross, *Analytics,* págs. 38-40) es que el silogismo implica una *petitio principii.* Aristóteles sostiene que la conclusión es «algo diferente» de las premisas, pero de hecho las premisas no pueden formularse sin asumir que la conclusión es verdadera. Como R. W. Newell, en su libro *The Concept of Philosophy* (pág. 2), describe esta doctrina (que él mismo ataca a continuación): razonar deductivamente «es repetir laboriosamente lo que ya se sabe». Yo argumento: «Todo *M* es *P, S* es M, luego *S* es *P*», pero no hubiera tenido derecho a decir que todo *M* es *P* a menos que ya supiese que *S,* que es un *M,* es *P.* Si sabía ya que el plomo es un metal, y no sabía que los metales se funden, no tenía derecho a decir que todos los metales se funden. No podemos conocer, dijo J. S. Mill, por observación directa que el Duque de Wellington es mortal, puesto que aún no ha muerto, de modo que decimos que es mortal porque todos los hombres lo son. Mas «una verdad general no es un agregado de verdades particulares». No hay contradicción alguna en suponer que han muerto hasta ahora tantos miles de millones y que, no obstante, el Duque de Wellington puede vivir siempre. La contradicción se presenta sólo si hemos hecho una primera aserción general que incluya al Duque de Wellington («todos los hombres son mortales») y luego rechazamos su validez en el caso individual [82].

[82] Mill, *System of Logic,* libro II, cap. 3. «De las funciones, y valor lógico, del silogismo». Mill no condenó rotundamente el silogismo por estas razones. De hecho formula una protesta enérgica «contra la doctrina de que el arte silogística es inútil para los propósitos del razonamiento. El razonamiento reside en el acto de la generalización», porque «el principio general presenta a la imaginación un objeto más amplio que cualquiera de las proposiciones singulares que contiene». Esto, podría pensarse, hablando lógicamente, se concilia mal con su afirmación anterior de que la generalización no es más que un agregado de verdades particulares. (Sobre el argumento de Mill cf. Newell, *Concept,* págs. 73-75, junto con lo que dice en las págs. 18-22.)

Aristóteles replicaría que la crítica supone la necesidad de examinar todos los ejemplos individuales de una clase antes de afirmar que un predicado determinado se aplica a toda la clase. Él no creyó que esto fuera cierto. En las matemátidas evidentemente no lo es. El examen de un solo triángulo revelará ciertas propiedades que se siguen necesariamente de su naturaleza como triángulo y que puede asumirse, de inmediato, que pertenecen a todos los triángulos por igual. En lo tocante al mundo natural, podemos anticipar la discusión de la inducción hasta el punto de decir que creyó que lo mismo era cierto en líneas generales: había un punto en el examen de los particulares en que uno se podría detener y saber mediante una especie de intuición que había una ley que se aplicaba a todos ellos y que se aplicaría, por ello, a cualquier miembro de la clase con el que uno pudiera toparse en el futuro. Esta solución se relacionaba con su doctrina de la forma substancial y no era manifiesta para Mill y sus contemporáneos empiristas debido a su concepción diferente de un universal como exclusivamente la suma de sus particulares. Dicha solución, dijo Mill, se adaptaba a un esquema metafísico ya abandonado. Para Aristóteles, todavía medio platónico, los universales, identificados con la forma específica, poseían una cierta substancilidad. Como Mill dijo con razón, «se los consideraba una clase peculiar de substancias [''substancias secundarias''], con una existencia objetiva», aunque, como continúa, «*no* diferente de los objetos clasificados bajo ellas», salvo conceptualmente.

La crítica iba dirigida también contra la premisa menor: uno no tenía derecho a afirmar «*S* es *M*» a no ser que supiera ya que *S* es *P*, puesto que todo *M* es *P;* tú no puedes decir que el plomo es un metal a menos que sepas ya que va a ser fusible, porque todos los metales son fusibles. Para responder a esto Aristóteles podría indicar su distinción entre esencia y propiedad, que ya conocemos. Los atributos necesarios eran de dos clases: los incluidos en la definición porque son partes de la esencia, y aquellos que, aunque necesarios y atributos en sí, no ocupan lugar en la definición. Para repetir nuestro ejemplo anterior (pág. 162, *supra),* no podría saberse si una figura dada era un círculo si no se supiese que es una figura plana limitada por una línea que es equidistante por todas partes del mismo punto. Entonces no podría ser otra cosa, pero la definición no dice que, si trazamos un diámetro, el ángulo en ese semicírculo particular será un ángulo recto [83].

[83] Ross *(Analytics,* pág. 39) ha hecho claramente la observación: «Entre los atributos implicados necesariamente en ser *B* él distingue un cierto número de atributos fundamentales que es necesario y suficiente para distinguir *B* de todo lo demás, y considera sus otros atributos necesarios como fluyendo de ellos y demostrables por ellos. Saber que *C* es *B* es suficiente para saber que tiene la naturaleza esencial de *B* —el género y la diferencia—; no es necesario para saber que tiene las propiedades de *B*».

Estas críticas pueden despertar la sospecha de que el razonamiento silogístico puede añadir poco a nuestro conocimiento. «La cuestión es que el *contenido informativo* de la conclusión no puede exceder nunca al de las premisas» [84]. En otras palabras, el conocimiento de la conclusión está implícito en el conocimiento de las premisas. ¿Pero qué es lo que significa, puede preguntarse, «conocimiento implícito»? ¿Puede decirse que *conocemos* algo a menos que ello se encuentre consciente y *explícitamente* delante de nuestras mentes? ¿No es eso lo que es la deducción: el uso correcto de los datos mismos, suficientes para inspirar una conclusión, a fin de tomar plena conciencia de la misma [85]? El mismo Aristóteles era consciente de ello en medida no menor que los pensadores modernos: «Cuando uno comprende las dos premisas, ha comprendido y formado la conclusión» *(MA.* 701a10) y lo que sucede se expresa mejor en sus propios términos: es la actualización del conocimiento lo que era potencial *(An. Post.* 86a22-26). Esta actualización pone al descubierto nuestro proceso de pensamiento y revela sus fallos, lo cual justifica que se preste tanta atención al aspecto formal de la lógica. Un observador descuidado, al ver que el plomo se funde, podría concluir apresuradamente que era un metal, pero por supuesto es igualmente cierto de la cera. Las reglas del silogismo habrían evitado que él argumentara «Todo *P* es M, S es *M,* luego *S* es *P*». Es uno de los modos no válidos de la segunda figura. Es fundamental la necesidad de partir de las premisas correctas, los *archaí* o puntos de partida del silogismo [86]. Se prefiere la primera figura porque es la más científica *(epistemónica,* proporcionadora de conocimiento, *An. Post.* 79a17) y, por ello, la que se usa en la *apódeixis.*

Sin conceder una atención desproporcionada a la lógica, podemos echar un vistazo a la definición de la segunda figura, a fin de ver lo que entendía Aristóteles por un silogismo imperfecto [87].

[84] Popper, *Self and Brain,* pág. 80 (la cursiva es suya).

[85] El cap. 2 de *Fundamental Questions,* de Ewing, es útil de leer. Después de una historia entretenida que ejemplifica su argumento (pág. 29), concluye: «La importancia de los silogismos se ha exagerado a menudo, pero son tan importantes como cualquier clase de deducción, y no podemos negar que, en muchos casos, un silogismo ha proporcionado a la gente información de aquello de lo que no eran conscientes en sentido ordinario antes de que usaran el silogismo, lo cual no habían adquirido mediante la observación». Cf. también 31 y sig. El pragmático C. S. Peirce, «Aun asintiendo a la opinión de que la conclusión de toda inferencia deductiva está «contenida ya» en las premisas, [él] insiste en que, en todos los procesos deductivos, hay, sin embargo, un elemento de observación, e incluso, en un sentido lato, experimental» (Gallie, *Peirce and Pragmatism,* pág. 93).

[86] Vid. An. Pr. I, 30. Obsérvese especialmente 46a10, «Hemos tratado ahora de un modo general de los *archaí* de los silogismos, sus características y cómo buscarlos», junto con I, 28, «cómo elegir sus premisas». Que el lógico moderno separe su contenido de la epistemología no es aristotélico.

[87] *An. Pr.* 26b34, en la trad. de Oxford de A. J. Jenkinson. La expresión muestra la equi-

> Siempre que lo mismo pertenece a todos y a ningún otro, o a todos y cada uno o a ninguno, llamo a tal figura la segunda, y a su término medio lo que se predica de ambos, y extremos a aquello de los que se dice, extremo mayor lo que se sitúa junto al medio, y extremo menor lo que está más lejos del medio. El término medio está fuera de los extremos y es el primero por su posición. Un silogismo no puede ser perfecto en modo alguno en esta figura, pero puede ser válido si los términos están relacionados universalmente o no.

De modo que tenemos (en el orden tradicional de los términos):

1.ª figura	*2.ª figura*
M - P	P - M
S - M	S - M
S - P	S - P

Concretamente,

1) Si todos los metales son fusibles y el plomo es un metal, el plomo es fusible.

2) Si todos los seres vivos se mueven por sí mismos y ninguna piedra se mueve por sí misma, ninguna piedra es viva.

La diferencia entre las figuras se determina por la posición del término medio: en la figura 1 es sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor (es decir, entre las dos en extensión, *An. Pr.* 26b35), en la figura 2 es predicado en ambas, y en la figura 3 es sujeto en ambas [88]. El término aristotélico «figura» (σχῆμα), pues, alude a la posición relativa (y con ello a la extensión, cf. 26a21) de los *términos* medio y extremo de un silogismo. El «modo» [89] suele emplearse para denotar diferencias de cantidad y cualidad en sus *proposiciones* constitutivas, universales o particulares, negativas o afirmativas. De manera que los silogismos de la segunda figura son válidos

valencia de «pertenecer a» (ὑπάρχειν) y «predicarse de» (κατηγορεῖσθαι). «Válido» traduce el término griego δυνατός (que tiene fuerza).

[88] La lógica tradicional incluye una cuarta figura, que Aristóteles no reconoció como una figura separada. En 41b1-3 afirma con énfasis que sus tres figuras abarcan toda demostración y todo silogismo. Sobre esto uno puede referirse a Łukasiewicz, *A.'s Syll.*, págs. 23-28; Ross, *Analytics*, págs. 34 y sig.; Patzig, *Syllogism*, págs. 109-27. Cf. también Cohen y Nagel, *Introd. to Logic*, pág. 82: «Si la distinción entre las figuras se hace sobre la base de la *posición* del término medio, no puede discutirse que hay cuatro figuras diferentes. Pero Aristóteles no diferenció las figuras de este modo. Su principio de diferenciación fue la *amplitud* o alcance del término medio comparado con los otros dos. Sobre esta base hay justamente tres figuras: el medio puede ser más amplio que uno y más estrecho que el otro, más amplio que los dos y más estrecho que los dos».

[89] Un término no técnico en Aristóteles. Sobre τρόπος y πτῶσις *vid.* Patzig, *Syllogism*, pág. 101. «Modus» fue un término de los comentaristas latinos introducido por Boecio.

o no según su modo. Una proposición universal afirmativa mayor y una universal negativa menor proporcionan una conclusión negativa universal, como en el ejemplo 2) *supra.* De una universal negativa mayor y una particular afirmativa menor puede seguirse una conclusión particular. (Ningún hombre cuerdo ignora las luces de tráfico: algunos motoristas ignoran las luces de tráfico: algunos motoristas no son cuerdos.) Si ambas premisas son universales y afirmativas, no se sigue conclusión válida alguna del tipo de la figura 1. En determinados casos reales puede suceder que la conclusión sea *verdadera,* pero formalmente «No hay silogismo». Confróntese «Todos los hombres son mortales: todos los filósofos son mortales: todos los filósofos son hombres» con «Todos los hombres son mortales: todos los perros son mortales: todos los perros son hombres». Esta figura, como se verá, sólo admite conclusiones negativas.

Vemos lo que Aristóteles quiere significar cuando dice que los silogismos de esta figura *pueden* ser válidos según su modo. Al decir que no pueden ser perfectos, quiere decir que no considera que esta figura (y lo mismo se aplica por supuesto a la tercera) sea un modo independiente de razonamiento —independiente, a saber, del primero— puesto que sólo en el silogismo de la primera figura la conclusión era inmediatamente evidente partiendo sólo de las premisas originales. Los silogismos de las otras figuras, creía, que tenían que transformarse [90] en la forma de la primera figura para hacer clara la deducción. Esto parece innecesario, y su negativa a reconocer la independencia de las otras figuras no suele aceptarse [91], aunque es cierto que todos los silogismos de las otras figuras *pueden* transformarse en la primera figura, la cual puede decirse, por ello, que es la más básica y la única necesaria. De manera que, en términos concretos:

figura 2 Ningún insecto tiene ocho patas.
Todas las arañas tienen ocho patas.
Ninguna araña es un insecto.

Cambiando la premisa mayor tenemos:

figura 1 Ninguna criatura de ocho patas es un insecto.
Todas las arañas tienen ocho patas.
Ninguna araña es un insecto.

[90] Los lógicos tradicionales y modernos usan «reducción» aplicado a este proceso, que corresponde a ἀναγωγή de Aristóteles. (Sobre esta y otras expresiones aplicadas al proceso en Aristóteles, *vid.* Patzig, *Syllogism,* pág. 184 notas 8 y 9.)

[91] Ross, sin embargo *(Analytics,* págs. 33 y sig.), ha intentado una justificación basada sobre el hecho de que el estudio de los silogismos era para Aristóteles preliminar al estudio del método científico.

En la figura 2, «insecto» es sujeto en su premisa y predicado en la conclusión. En la figura 1 es predicado en ambas.

No todos los silogismos de la primera figura pueden transformarse de un modo tan simple, por ejemplo, si el argumento se expresa así:

Todos los insectos tienen seis patas.
Ninguna araña tiene seis patas.
Las arañas no son insectos.

No podemos obtener el silogismo de la primera figura transformando simplemente la primera premisa, porque no es transformable; ella nos dice sólo que «*algunos* animales de seis patas son insectos». El procedimiento en este caso, por ello, es transformar la premisa menor y hacer la mayor del tipo de silogismo de la primera figura, diciendo:

Ningún animal de seis patas en una araña.
Los insectos tienen seis patas.
Ningún insecto es una araña.

La conclusión es transformable y, mediante la transformación, proporciona la conclusión original.

Se ha señalado que [92] en sus pruebas de los silogismos imperfectos Aristóteles usa intuitivamente las leyes de la lógica proposicional sin reconocerla como un sistema lógico independiente por derecho propio. En ocasiones llega a emplear incluso variables que equivalen a proposiciones completas en lugar de términos [93]. En 57b1 escribe:

> Cuando dos cosas se relacionan entre sí de tal manera que, si la una es, la otra necesariamente es, entonces, si la segunda no es, la primera tampoco será.

En términos más modernos:
Si (si *p* entonces *q)*, luego si no *q* entonces no *p*.
Explicando esto mediante un ejemplo, continúa:
Siempre que, si *A* es blanco, entonces *B* debería ser necesariamente grande, y, si *B* es grande, entonces *C* no debería ser blanco, entonces es necesario, si *A* es blanco, que *C* no sea blanco.
En terminología proposicional más simple (sin usar el simbolismo moderno en plenitud):
Si (si *p* entonces *q)* y (si *q* entonces *r)*, entonces (si *p* entonces *r)*.

---

[92] Łukasiewicz, *A.'s Syll.*, pág. 49. *Vid.* también las págs. 172 y sig., *supra*.

[93] Vid. *An. Pr.* 53b12, con los comentarios de Patzig en las págs. 134 y 184 n. 8. El pasaje es excepcional, como W. Kneale apuntó *(JHS,* 1957 (1), pág. 64): «En la lógica proposicional no usó de ordinario variables, sino que se apoyó en ejemplos».

Si Aristóteles se hubiera habituado a usar variables que equivaliesen a proposiciones completas, podría haber basado un sistema lógico nuevo sobre el tipo de argumentación que ejemplifica aquí. Pero no lo hizo, se ignoró su comienzo entre los estoicos, y la lógica permaneció atada al silogismo tradicional «aristotélico», no sólo a través de la Edad Media y el Renacimiento, sino hasta la creación consciente de la lógica proposicional en la segunda mitad del siglo XIX [94].

[94] En esta obra de carácter general no trataré de los silogismos modales de Aristóteles, es decir, de los silogismos en los que al menos una de las premisas contiene las palabras «necesario», «posible», o sus equivalentes. Hay un capítulo sobre el tema en Kneale (cap. II, pág. 7), que se abre con una definición y en la que leemos: «suele reconocerse que la teoría aristotélica de los silogismos modales es confusa y poco satisfactoria» (pág. 86) y, en su teoría de los silogismos con premisas problemáticas, «parece que se ha equivocado casi de plano» (pág. 87). Ross (*Aristotle*, pág. 36) habla de errores en su lógica formal, y, para Patzig (pág. 86), es «aún un reino de obscuridad». Entre las contribuciones recientes puede mencionarse *Time and Necessity: Studies in A.'s Theory of Modality* (1973), de Hintikka, que contiene diez artículos publicados con anterioridad entre 1957 y 1970. Las discusiones del famoso «argumento del combate naval» sobre la lógica de los acontecimientos futuros pueden verse en la pág. 162 n. 39, *supra*.

X

EL CAMINO HACIA EL CONOCIMIENTO

APÓDEIXIS (DEMOSTRACIÓN)

Nota preliminar sobre la función de 'apódeixis'. «Los *Analíticos Segundos* es un estudio del método científico», escribió Ross, y así lo consideró la mayoría de nosotros hasta que Jonathan Barnes propuso que

> la teoría de la ciencia demostrativa no se destinó nunca a guiar o formalizar la investigación científica; se ocupa exclusivamente de la enseñanza de los hechos ya obtenidos; no describe cómo los científicos *adquieren*, o deben adquirir, el conocimiento; ofrece un modelo formal de cómo los maestros deben presentar y comunicar el conocimiento [1].

Esto es resolver lo que él considera «un problema clásico de la exégesis aristotélica», a saber, cómo explicar el hecho de que en su propia obra filosófica y científica Aristóteles no puso el método en práctica [2]. La tesis se razona con habilidad y método. Después de rechazar las soluciones propuestas hasta el momento y mostrar que la *apódeixis* se introduce en ocasiones con intención pedagógica, pasa a equipararla

---

[1] «A.'s Theory of Demostration», en *Articles on A.* I, pág. 77. (Versión revisada de un artículo que apareció por primera vez en *Phron.*, 1969.) Su opinión la anticipó en cierta medida Grote, *Arist.* II, págs. 302 y 304, y brevemente Von Fritz, 'Επαγωγή, pág. 28. Explicaciones recientes alternativas pueden verse en Mittelstrass, en *Archive for History of Exact Sciences*, 1965, págs. 433 y sig., y cf. Lesher, *Phron.*, 1973, pág. 57 n. 31. Para un tratamiento muy exhaustivo consúltese M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in A.*, un comentario sobre los *Analíticos Segundos*. El vol. I, que abarca el libro I, apareció en 1975.

[2] El hecho lo observó Düring *(Arist.*, pág. 22), pero no parece causarle una gran preocupación. Grene, en su *Portrait of Aristotle* (págs. 181 y sig.), se muestra incluso satisfecha de hablar del «método aristotélico tal y como se expresa en los *Analíticos Segundos* y de su aplicación a los tratados físicos».

con los argumentos que, puesto que algo *A* es *B*, todo *B* es *A* (alguna instrucción se imparte mediante la *apódeixis*, luego toda *apódeixis* es pedagógica), antes de volver, después de haber escrito tres cuartas partes del artículo, a sus pruebas positivas de que la *apódeixis tampoco* fue un método de investigación.

Puede que tenga razón, pero no estoy convencido. Un método primario de enseñanza es la dialéctica, como deja claro los *Tópicos*. ¿Es sólo el prejuicio lo que hace que parezca imposible que un hombre que tenía aún tanto de socrático en él, como se revela allí, pudiera idear también, exclusivamente por motivos educativos, un método tan poco prometedor para desarrollar la relación adecuada profesor-alumno? Si nosotros estamos enseñando, dice Barnes, a un alumno por medios demostrativos, «le diremos un par de proposiciones que van a servir de premisas, luego extraeremos la conclusión» [3]. «La cuestión es», continúa, «¿Ha adquirido el alumno algún conocimiento nuevo por el hecho de haber dado el último paso?» Más importante, podría pensarse, es la cuestión de si un alumno educado mediante un método semejante aprenderá alguna vez a pensar por sí mismo. En la pág. 81 hace una mención expresa de la conversación de Sócrates con el esclavo en el *Menón* de Platón como precursora de esta clase de hecho, mientras que los dos métodos difícilmente podrían evidenciar un contraste mayor. Si «Aristóteles no estaba diciendo al científico cómo dirigir su investigación: él estaba dando al pedagogo consejo sobre el método más eficaz y útil de mejorar sus alegaciones», dudo que hubiera sido el mejor consejo. La utilidad y la eficacia recuerdan más bien los eslóganes de los educadores modernos que los de Aristóteles. Donde un pasaje parece pedagógico, lo que se enseña puede ser el método en sí, no sus resultados, como, por ejemplo, *An. Post.* 97b7 y sigs. sobre la investigación (ζητεῖν). El maestro no está dando una lección de historia sobre Alcibíades, Lisandro y Sócrates, está ofreciendo un paradigma de cómo dirigir la investigación.

En *An. Post.* 71b16-19, se introduce *apódeixis* en términos generales como un método de adquirir conocimiento, y si, como se dice en *Met.* 1005b5-8, «Ella es la parte del filósofo, inspeccionador de la naturaleza de todo lo que es, que investiga también los principios silogísticos», éstos deben ser los principios de la *apódeixis*: de lo contrario no tendrían relevancia alguna para el estudio de la realidad. Además, cuando se llama a la *apódeixis* «un silogismo científico o epistemónico, es decir, un silogismo que comprende qué es conocer» (*An. Post.* 71b17-19, y de un modo semejante en la cuestión epistemónica en 77b36), es natural considerar esto como aludiendo a la adquisición real del conocimiento, no simplemente a la comunicación del conocimiento ya adquirido. Él ha dicho precisamente que la *apódeixis* es en todo caso un modo de conocimiento (τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος) y es una cuestión de consideración futura si existe algún otro modo. Lo mismo puede decirse de otros pasajes, por ejemplo, la mención en 73a22-24 de «lo que se conoce mediante la ciencia apodíctica, entendiendo por «apodíctica» el conocimiento que poseemos por tener demostración (*apódeixis*) del mismo», y en 81a40 «aprendemos por inducción o por demostración».

[3] Pág. 84. Cf. la mención en la pág. 79 de «un maestro, y un discípulo al que imparte el conocimiento de un modo formal». Barnes escribe en ocasiones como si μανθάνειν se usara exclusivamente como el sentido pasivo de διδάσκειν, lo cual no es así.

En la pág. 83, Barnes señala que, según Aristóteles, las investigaciones deben preceder a la demostración y añade: «Esto implica de una forma convincente que las demostraciones no pueden ser por sí mismas instrumentos de la investigación». Es cierto que las investigaciones deben preceder a las demostraciones. ¿De qué otro modo podría el científico-filósofo obtener sus premisas? Pero investigar y su resultado (el acopio de hechos) no equivale al conocimiento, porque, como veremos pronto, el conocimiento científico genuino *(epistḗmē)* implica, a los ojos de Aristóteles, conocimiento no sólo del hecho, sino también de la causa. El procedimiento deductivo viene después de la fase del hallazgo del hecho, que la convierte de experiencia en conocimiento, y el énfasis que se ponga en uno u otro depende de la naturaleza de una ciencia y de la fase a que ha llegado. Quizá Aristóteles no fue completamente «presuntuoso hasta la fatuidad», a pesar de los pasajes que presenta Barnes al respecto en la pág. 85 (n. 88) [4], pero admitió que, en algunas ciencias, había que hacer todavía un gran acopio de hechos antes de poder seleccionar las premisas universales y comenzar el proceso descendente. Lo que puede concederse de buena gana, sin embargo, es que en la mente de Aristóteles la adquisición original del conocimiento y su difusión mediante la enseñanza estaban menos estrechamente relacionadas de lo que suelen estarlo hoy entre nosotros. El criterio por el que se distingue al que sabe del ignorante en su capacidad para enseñar *(Met.* 981b7), y «todo conocimiento parece susceptible de enseñarse» *(EN* 1139b25). Cf. también *Met.* 982a28.

«Hay que tratar del silogismo antes que la *apódeixis* porque es lo más general: la *apódeixis* es una especie de silogismo, pero no todo silogismo es *apódeixis*» *(An. Pr.* 25b28). Sabemos ahora que Aristóteles distinguía la corrección formal de una deducción de su verdad o falsedad cuando se aplicaba a los hechos concretos, llamando a la estructura formal silogismo y a su aplicación epistemológica o científica *apódeixis,* demostración. La transición del uno a la otra se hace clarísimamente en los *Analíticos Segundos,* libro I, cap. 2. Comienza:

> Nosotros pensamos que tenemos conocimiento de cualquier cosa en sentido estricto —no precisamente un conocimiento acientífico [5] y fortuito— cuando creemos nosotros mismos que sabemos la causa del hecho [6], lo que es la causa de ese hecho, y que no podría ser de un modo diferente del que es... El objeto del conocimiemto en sentido estricto no puede ser de un modo diferente del que es.

[4] Ellos deben verse en el contexto y a la luz de la creencia aristotélica de que todo conocimiento se ha perfeccionado muchas veces y se ha perdido de nuevo en los desastres periódicos. Cf. *Met.* 1074b10-13, *Pol.* 1329b25 y sig., *Cael.* 270b19 y sig., *De phil.* fr. 8, y *Protr.* fr. 8 [Ross]. *Vid.* también la pág. 98, *supra.*

[5] Sobre τὸν σοφιστικὸν τρόπον he seguido a Grote, *Arist.* I, pág. 313 n. b.

[6] Con frecuencia, y con razón, se pone esto en relación con Platón, *Menón* 98a: las opiniones verdaderas se convierten en conocimiento mediante la «actuación de la razón» (αἰτίας λογισμῷ).

Aquí, y en ocasiones en otros lugares [7], Aristóteles habla como si la ciencia tratara sólo de lo necesario, de lo sujeto a las leyes *invariables,* de manera que las premisas del silogismo apodíctico no sólo deben ser verdaderas, sino también necesarias. Aquí, por mor del énfasis, omite esa otra concepción favorita suya, lo que acontece «normalmente», «como una norma» o «en la mayor parte» (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ). Estas expresiones suelen unirse a «siempre» o «necesario» y estos dos tipos juntos se contraponen a lo que acontece por azar, *no* siempre, *ni* en la mayor parte. En el mundo cambiante de la naturaleza puede haber excepciones a toda norma. Su concepción completa se expresa después (87b19-22): «Lo que acontece por azar no puede conocerse mediante demostración, porque no es ni necesario ni usual y la demostración trata de lo que es *o* una cosa *o* la otra» [8]. No obstante, sólo es en virtud de su constancia, absoluta o aproximada, como las cosas o los sucesos pueden conocerse con propiedad y científicamente.

Sin preocuparle mandato humeano alguno de «refrenar el deseo inmoderado de investigar las causas», Aristóteles afirma que no se sabe algo hasta que se conoce su causa, y una descripción posterior de la *apódeixis* la llama «un silogismo que demuestra la causa, o por qué el hecho es así» (85b23). Ésta es la razón de que la sensación no pueda comunicar el conocimiento, a pesar del contacto directo con los objetos individuales que proporciona: «los sentidos no dicen la razón, por ejemplo, de por qué el fuego es caliente, sino sólo que es caliente», mientras que «lo que es y por qué es son lo mismo». Así, también, los ingenieros y los arquitectos son más sabios que sus obreros, porque saben la razón por la que se está haciendo, mientras que el obrero experimentado sólo sabe que ella actúa [9]. El conoci-

[7] *Vid.* 72a21, *EN* 1139b20. Pero adviértase (y yo no he visto que se haya advertido) que ἀναγκαῖον no significa siempre «necesario, en sentido absoluto y sin excepción», porque Aristóteles usa la forma comparativa ἀναγκαιότερον, que puede reemplazarse por ἀκριβέστερον. Cf. *Met.* 1025b13 con 1064a6. Sobre el significado de ἀκριβής *vid.* Grant, *Ethics* I, pág. 452, una referencia que debo a Lesher, en *Phron.*, 1973, pág. 63.

[8] Tratamiento más completo en *Met.* 1026b27-27a28. Así, en 1027a20: «Evidentemente no hay conocimiento de lo accidental, porque todo conocimiento tiene por objeto lo que aparece *o* invariablemente *o* normalmente» (repetido en 1064a4-5). Lo que es «en mayor parte» puede incluirse en una ley, por ejemplo, que un remedio determinado beneficiará a un paciente con fiebre, pero lo accidental nunca. El azar en sí es el tema de *Fís.* II, capítulos 4-6 (págs. 246 sig., *infra).*

[9] *An. Post.* 85b23 (cf. *Met.* 983a25) y 90a15; *Met.* 981b10-13, 981a25. En sus ejemplos de preguntas del tipo «¿Qué es...?», Elizabeth Anscombe incluye «¿Qué es soñar?» *(Three Phils.*, pág. 11). Es un buen ejemplo de la observación que hace aquí Aristóteles. Ella comenta respecto del que pregunta que «en un sentido él sabe que es soñar, pero desea una especie de explicación del hecho» (λόγον διδόναι, pero usar la expresión platónica). Él está perfectamente familiarizado con el fenómeno de soñar y lo describiría con precisión, pero desea que se lo explique o dé razón. De hecho pregunta: «¿Por qué soñamos?».

miento, al tener por objeto lo necesario, tiene también por objeto lo universal *(EN* 1140b31).

Continuando con *An. Post.* libro I, cap. 2, la *apódeixis* es ciertamente un modo de adquirir el conocimiento. Se pospone la cuestión de otros modos posibles, pero pronto se deja claro que deben existir si va a ser posible la ciencia, puesto que las premisas primarias de todos tienen que ser *anapódeikta,* no alcanzadas ellas mismas mediante demostración. «No puede haber sencillamente *apódeixis* de *todo:* el proceso continuaría hasta el infinito, de modo que no habría *apódeixis* a pesar de ello» [10]. Se define ahora *apódeixis* como «silogismo científico», es decir, «el que comprende lo que es conocer» [11]. Un silogismo apodíctico, en cuanto opuesto al dialéctico (o meramente formal por supuesto), es un verdadero *philosophéma (Top.* 161a15). Aquí no cuentan para nada las opiniones del hombre corriente. «No discutas de geometría con uno que no es matemático» (77b12): la discusión geométrica *(lógos)* debe basarse en principios y conclusiones geométricos. Para cumplir estas condiciones las premisas del silogismo apodíctico deben ser no sólo verdaderas y expresar la causa real, sino también «primarias e inmediatas»: una ciencia debe depender en última instancia de premisas que pueden considerarse autoevidentes, so pena de admitir el retroceso al infinito. En segundo lugar, ellas deben ser «más cognoscibles», un punto que se explicará después (págs. 211 y sigs., *infra)* y, en cuanto causas, anteriores a la conclusión [12]. Aparte de los axiomas básicos, o *summa genera,* de *una* ciencia, las premisas de una cadena de razonamiento, que conducen al hecho demostrado en la conclusión, deben ser lógicamente anteriores al hecho, es decir, establecidas como verdaderas antes de que se usen para demostrarlo. Ellas deben ser, añade, las causas de la conclusión. La observación de que sólo el conocimiento de las causas es conocimiento real se había hecho enfáticamente unas pocas líneas antes y ahora continúa: «porque así las premisas serán realmente apropiadas (οἰκεῖαι) a lo que se está demostrando». El propósito que le ocupa es, por consiguiente, la propiedad o la relevancia, e indudablemente tienen razón quienes piensan que ello alude a la imposibilidad de probar tesis en una ciencia a partir de premisas apropiadas para otra, el «traslado desde otro género»: «no puedes demostrar verdades geo-

[10] *Met.* 1006a7. Cf. *An. Post.* 71b26-29, 72b18-22; 84a30 («Si esto es cierto, debe haber puntos de partida (ἀρχαί) de las demostraciones, y no puede haber *apódeixis* de todo»). Una segunda opinión, que Aristóteles rechazó razonablemente, fue que el conocimiento apodíctico pudiera alcanzarse mediante un razonamiento circular, κύκλῳ γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων (72b15-18; pero cf. H. W. Johnstone, pág. 198 n. 48, *infra).*

[11] Posteriormente en el libro (79a17-32) dice que el silogismo más científico será en la primera figura, «porque deducir la causa pertenece, o invariablemente, o normalmente, a esta figura».

[12] Cf. *Top.* 159b8 y 141a28, γνωρίζομεν δ' οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀλλ' ἐκ τῶν προτέρων καὶ γνωριμωτέρων. Anteriores y más cognoscibles, dice en este punto, tiene dos sentidos. Esto se explicará en las págs. 208 y sig., *infra.*

métricas mediante la aritmética», una cuestión de magnitudes continuas mediante la ciencia del número [13].

La relación entre 'apódeixis' y definición. Según los *Tópicos,* una definición es una forma de palabras que afirma la esencia de su sujeto y se compone de género y diferencias, que explican sólo el ser de cualquier cosa porque evidencian su forma. Al mismo tiempo «es claro que puede haber silogismo de una definición», es decir, puede alcanzarse por razonamiento silogístico [14]. Las relaciones entre la definición y el silogismo apodíctico parecen extrañas y complejas. Como parte de la lógica, la definición se trata en *An. Post.* II, capítulos 2-13, donde, en el capítulo 2, buscar una definición es buscar un «medio», es decir, el término medio que expresa la causa (pág. 175, *supra).* Esto apunta al silogismo, pero del mismo modo que en la *Metafísica* (997a31) «parece que no hay *apódeixis* de la substancia (οὐσία, «esencia», Ross en la trad. de Oxford)», así también aquí el cap. 4 sostiene que no puede haber silogismo o *apódeixis* de la esencia (τοῦ τί ἐστι, o de lo que es) y en el cap. 8 se llega a la conclusión un tanto misteriosa (93b16) de que

> No hay silogismo o *apódeixis* de la esencia, pero, sin embargo, ella se muestra mediante el silogismo y la *apódeixis* [15], si su causa es externa a ella. Nuestra conclusión es que ni la esencia de algo puede conocerse sin la *apódeixis,* si su causa es externa a ella, ni puede haber *apódeixis* de la misma.

Luego, en 94a1, dice que «es evidente que hay una especie de (οἷον, «algo semejante a») *apódeixis* de la esencia, que difiere de ella por la posición» y, en 94a8, menciona sin restricción alguna «la *apódeixis* de la esencia». Una definición puede ser una de estas tres cosas (94a11): o una afirmación indemostrable de la esencia [16], o una deducción silogística a partir de ella,

[13] 75a38 y sigs., b14-17. Cf. Ross, *Analytics,* pág. 55. Que se está aludiendo a eso, lo confirman 75b39, 76a5-7: No es suficiente que las premisas sean verdaderas, inmediatas y sin demostración: todo debe demostrarse a partir de sus ἀρχαί propios. (Moreau sugiere una explicación diferente en *A. et son école,* pág. 53.)

[14] *Top.* 153a15 y 23, 143b9. (Nuestra expresión «diferencia específica» remonta al aristotélico εἰδοποιὸς διαφορά de 143b8.) La definición como afirmación de la esencia aparece también en *Met.* 1017b21, 30a5, 31a12, 42a17.

[15] Se puede «mostrar» (δηλῶσαι) la esencia mediante la demostración sin demostrarla (μὴ ἀποδείκνυντας) 93b25-28. Especialmente enigmática es la afirmación en el cap. 7 (92b38) de que «no puede conocerse la esencia *ni* por definición *ni* por *apódeixis.* «En este capítulo parece que se reduce la definición a su forma nominal (ὀνοματώδης) menos importante. Hay que recordar, sin embargo, que el cap. 7 es explícitamente aporético (como lo son efectivamente los capítulos anteriores) y que el cap. 8 inicia un nuevo rumbo, prometiendo investigar qué conclusiones anteriores son válidas y cuáles no.

[16] Y como tal el ἀρχή de un silogismo apodíctico. Algunas verdades deben ser indemostrables, para evitar un retroceso al infinito (págs. 186 sig., *supra)* y éstas incluyen al menos alguna definición *(An. Post.* 90a4, *De an.* 402b25-26).

o, en tercer lugar, la conclusión de una *apódeixis* de la esencia. Él se ha esforzado por explicar esto en los capítulos 2 y 3, pero un tratamiento diferente, que se sigue basando en su propio texto, puede ser más claro.

Hay dos clases principales de definición, nominal y real (93b29 y sigs.). La primera posibilita simplemente a uno unir el hecho con el nombre, por ejemplo, «El trueno es un ruido de las nubes». La definición real o completa, como sabemos, incluye una declaración de la causa, que Aristóteles equipara con la esencia [17], por ejemplo, «El trueno es un ruido del fuego al apagarse en las nubes» [18]. El hecho de expresar la causa es un efecto lo mismo que la *apódeixis,* aunque formalmente no lo es [19]. Hablando estrictamente, *apódeixis* es la respuesta a la pregunta «¿Por qué truena?», no a «¿Qué es un trueno?». La definición real es por ello una especie de *apódeixis* en conserva, que se comprime en el término medio con el mayor y el menor en la misma frase. El silogismo implícito puede formularse de este modo [20]:

El apagarse del fuego produce necesariamente ruido.
En las nubes el fuego se está apagando.
Luego en las nubes hay ruido.

Así, como señala Aristóteles (94a7), la conclusión del silogismo apodíctico de la esencia proporciona por sí misma la definición [nominal] del trueno «ruido de las nubes». Se denomina aquí a la *apódeixis* «continua» porque, al ser de forma silogística, constituye un *avance* desde las premisas a la conclusión. Es como una línea, mientras que la definición es lo mismo reunido en un punto. La lección es la parte primera de *An. Post.* (libro I cap. 2) es indudablemente que a toda verdad científica se llega (no meramente se expresa) por un proceso de razonamiento silogístico a partir de premisas autoevidentes, incluso aunque no se presente normalmente de esa forma. La complejidad antinatural del proceso se hace más evidente aún si tomamos otros de los ejemplos de Aristóteles, el eclipse de luna. De lo que se dice sobre él en *An. Post.* libro II, cap. 2, junto con los pasajes ya apuntados, debe concluirse que definirlo con propiedad, dando su causa, presupone una argumentación de este tipo, ya sea probarlo (δεικνύναι) o simplemente explicarlo (δηλοῦν):

[17] 90a14: «En todos estos ejemplos es evidente que lo que una cosa es (su esencia, τὸ τί ἐστι) y por qué es son lo mismo»; línea 34: «Como digo, conocer la esencia es lo mismo que conocer la causa». Cf. *De an.* 413a13-20, donde se descartan las definiciones corrientes por el hecho de ofrecer en su mayor parte sólo conclusiones.

[18] Empédocles y Anaxágoras sostuvieron de formas diferentes esta teoría sobre el trueno y el mismo Aristóteles la critica cuando escribe sobre meteorología *(Meteor.* libro II, 369b11).

[19] Difiere θέσει o πτώσει (94a2 y 12).

[20] Basado en Joachim, *Nic. Eth.,* pág. 55.

Todo cuerpo cuya luz, que procede del sol, es obstaculizada por la interposición de la tierra pierde su luz.

La luna es un cuerpo cuya luz, derivada del sol, es obstaculizada de ese modo.

Luego la luna pierde su luz.

El término medio describe la causa real, pero seguramente no nos haría falta explicar los eclipses de luna como si fueran ejemplos de una ley más general. En este primer intento de concebir un método científico, Aristóteles sólo pudo imaginar que se basaba en la relación sujeto-predicado, y lo que vemos como los *sucesos* cuya relación investiga la ciencia se nos muestra bajo la apariencia de *propiedades* de los sujetos a los que les suceden, al derivar los atributos de su esencia [21]. En lugar de trazar una secuencia de sucesos relacionados causalmente piensa más bien en términos de tomar un sujeto y poner al descubierto todos sus atributos esenciales.

Esta investigación de la esencia y las propiedades es enteramente propia de las matemáticas y podría decirse que el entrenamiento de Aristóteles en la Academia le había inducido a extenderlo inconscientemente a todas las ciencias. A modo de ejemplo usa más de una vez la equivalencia a dos ángulos rectos de los ángulos de un triángulo, una verdad matemática intemporal. Más probable es que tenga raíces más profundas. No sólo los pitagóricos, que vieron por primera vez el cosmos en términos matemáticos, sino los filósofos presocráticos de la naturaleza en general, buscaron algo estático, la naturaleza *(phýsis)* y propiedades inherentes de las cosas, en lugar de las secuencias de causa y efecto o leyes del movimiento. El caso de Aristóteles fue semejante: «Tout le monde sait», en palabras de Suzanne Mansion, «que le but propre de la science d'après Aristote est la connaissance des essences, des qualités des choses». Pero cualquier influjo de los presocráticos era evidentemente inconsciente, porque él condenó conscientemente el abandono anterior de los problemas del movimiento como un error fundamental. Cornford, en su conferencia inaugural [22], citó que un científico del siglo xx, N . R. Campbell, había observado que tales «leyes intemporales de las propiedades asociadas» no son sólo, en una forma imperfecta, las leyes más tempranas de la ciencia, sino que siguen conservando su significación junto a las leyes del movimiento, causa y efecto que se han hecho preeminentes desde Galileo y Newton. Campbell añadió algo incluso más relevante en relación con Aristóteles. Las leyes que afirman que «hay algo

[21] Cf. *An. Post.* 90a11 y 13: τι τῶν καθ' αὑτό ... τὸ δὲ τὶ ἔκλειψιν («una propiedad, por ejemplo, eclipse», Mure, en la trad. de Oxford).

[22] *The Laws of Motion in Ancient Thought* (1931), págs. 22-24. Quizá este «Schriften» no hace la justicia debida a la primitiva física griega. Así pensó al menos Wilhelm Nestle *(Phil. Woch.*, 1936, pág. 754).

como el acero, considerado como un grupo o sistema de propiedades asociadas de una forma constante ... forman el contenido de las ciencias clasificatorias, tales como la zoología, la botánica y la mineralogía más antiguas», que agrupaban su material de acuerdo con las semejanzas y las diferencias, pero que no se ocupaban de descubrir las leyes que gobiernan «la conjunción de los *acontecimientos sucesivos*», que Dugald Stewart vio como el objeto propio de la física. Fue precisamente en las ciencias clasificatorias donde Aristóteles superó tanto a sus contemporáneos y produjo resultados que siguen siendo respetados hoy [23].

LOS ARCHAÍ [24] DEL CONOCIMIENTO

> Si nuestro asentimiento a la conclusión se fundamenta en la verdad de las premisas, nunca llegaríamos a conocimiento alguno mediante el razonamiento a menos que pudiera conocerse algo con anterioridad a todo razonamiento.
>
> J. S. Mill

> Debe darse el caso de que nosotros seamos capaces de conocer que al menos una proposición es verdadera, *sin* conocer ninguna otra proposición de la que ella se deduce.
>
> G. E. Moore

> Es insensato no reconocer lo que se debería buscar demostrar y lo que no. No puede haber demostración de todo por igual: el proceso seguiría hasta el infinito, de modo que no habría demostración a pesar de ello.
>
> Aristóteles *(Met.* 1006a6)

---

[23] Si no he llegado a comprender por completo a Aristóteles en este punto (y sobre las relaciones entre la definición y la demostración lo he encontrado ciertamente difícil de seguir), el lector puede recurrir a la ayuda de S. Mansion, *Le jugement de l'existence chez Aristotle,* especialmente el capítulo segundo de cada uno de sus dos libros, o de Moreau, *Aristotle et son école,* págs. 59-63. Barnes *(Articles on Aristotle* I, pág. 82) dice que, según los argumentos aristotélicos en *An. Post.* II, 3-10, «las definiciones, o formulaciones de la esencia, no pueden demostrarse —pueden, en un sentido, mostrarse en una *apódeixis,* pero no pueden aparecer como conclusiones—». El modo exacto en que las definiciones pueden «mostrarse en un sentido» en la *apódeixis* es precisamente lo que a uno le gustaría saber, y las conclusiones que extrae de ello, que «la esencia es en el mejor de los casos una presa accidental de la demostración», no aclara en absoluto la cuestión, ni tiene en cuenta algunos otros pasajes clave, especialmente *Top.* 153a23 y *An. Post.* 84a11, 94a1-2.

[24] En esta sección al menos lo mejor será conservar la palabra griega. *Arché* significa un principio, punto de partida, primer principio o causa. En un lugar *(Met.* 1003b23-24) dice que ἀρχή y αἴτιον son μιὰ φύσις, y, en 1013a17, que todas las αἴτια son ἀρχαί. En un sentido físico, se aplicó a la substancia primaria y al fundamento permanente del universo postulado por los primeros filósofos de la naturaleza —agua, aire, *ápeiron,* etc. (vol. I, págs. 65 y sig.). En la lógica aplicada los *archaí* son las premisas últimas indemostrables del silogismo apodíctico.

No es necesario que haya, no hay, y no *podría* haber, ἀρχαί últimos de la definición, la explicación y la demostración.

Renford Bambrough

El capítulo último de los *Analíticos Segundos* es uno de los más importantes de todas las obras de Aristóteles. Es una confesión de su fe epistemológica, una declaración de la fuente de la que surge en última instancia todo conocimiento, «una exposición magnífica», como expresó Ross, «del desarrollo ininterrumpido que conduce de la sensación a la razón» [25]. Hasta ahora lo hemos visto describir el proceso de adquisición del conocimiento como razonamiento silogístico, es decir, deductivo, a partir de determinadas proposiciones básicas que él llama los *archaí* del silogismo científico. Sin tales verdades primarias indemostrables, tendríamos o un retroceso infinito, o un círculo vicioso, y el avance del conocimiento sería imposible. De aquí que no todo conocimiento sea por demostración. Si el conocimiento de los supuestos primarios [26] fuera demostrable, no se conocerían hasta que se hubieran demostrado. Por ello, en el caso de los *archaí* del conocimiento no hay que preguntar el por qué; cada uno de ellos debe llevar consigo la convicción. Estos supuestos o axiomas [27] se admiten para la filosofía en general

[25] Hay una exposición complementaria de este desarrollo al comienzo de la *Metafísica*, donde se pone énfasis en el deleite natural que sentimos en el ejercicio de los sentidos, especialmente la vista.

Este capítulo de *An. Post.* ha sido sometido a un análisis sesgado exhaustivo por parte de Hamlyn, en *Phron.*, 1976, págs. 171 y sigs., donde se describe la exposición de Aristóteles como «tosca», «incoherente», «en absoluto clara», «no muy plausible». No he llegado a comprender algo de su artículo. Se pregunta, por ejemplo, en la pág. 179: «¿Es plausible suponer que diferenciamos a los hombres, por poner un caso, de otros objetos determinados, porque tenemos una experiencia más frecuente de los hombres? ¿Y en cuanto opuesto a qué objetos?. ¿a los árboles, por ejemplo? ¿Quién está sugiriendo que nuestra capacidad de distinguir una cosa de otra se aplica a los hombres y no a los árboles? De nuevo, «la repetición misma parece una explicación vana» de la persistencia de los objetos en la memoria. Ella no nos remite por supuesto a un hecho obviamente relevante de experiencia. Si oyes el nombre de un hombre una o dos veces, probablemente lo olvidarás. Si lo encuentras muchas veces en contextos diferentes (quizá al conocerlo, o al leer su nombre en las noticias), «se asentará» en tu mente.

A. M. Quinton, *The Nature of Things*, pág. 121, describe así los primeros principios aristotélicos. Son «afirmaciones básicas lógicamente intuitivas que no requieren esencialmente el apoyo de otras creencias justificadas y que sólo son deducibles y comprobables a la luz de sus consecuencias».

[26] En los que en una ocasión al menos incluyó a las definiciones. *Vid.* la pág. 188 n. 16, *supra*. Una opinión moderna (la de Bambrough) puede verse en la pág. 262 n. 2, *infra*.

[27] En *An. Post.* 72a14-16, se dice que un axioma es algo que, aunque no puede demostrarse, puede comprenderse antes de aprender algo. «Hay algunas verdades semejantes», añade Aristóteles como si fuera una fruslería.

y son aplicables a una ciencia especial [28]. En general, no hay tanta premisas como principios sobre los que el razonamiento debe llevarse a cabo. El primero es la ley de la no contradicción: «lo mismo no puede al mismo tiempo y respecto de lo mismo ser y no ser», descrito como una verdad necesaria respecto de la cual no puede incurrirse en error. Es «el más seguro de los *archaí*» y «por su naturaleza *arché* también de los demás *archaí* y axiomas» [29]. Otros son la ley de la exclusión de lo medio (*An. Post.* 71a14, 88b1) y el principio de que, si cosas iguales se toman de cosas iguales, permanecen iguales [30]. En lo tocante a las ciencias especiales, «en cada clase separada llamo *archaí* a las verdades que no pueden demostrarse» (76a31). En este punto, en *An. Post.* libro I, él mismo se limita a los ejemplos matemáticos tales como los axiomas de la geometría y a las definiciones y la existencia de cosas tales como la unidad, el punto, la línea, el triángulo, la magnitud [31]. Los estudios con una finalidad práctica, como la ética, también proporcionan ejemplos (*EE* 1227b22). La virtud misma establece el fin, no los medios, porque el fin no viene determinado por el silogismo o la reflexión, sino que debe aceptarse como un *arché*. Del mismo modo la medicina asume que su fin es la salud y considera sólo los medios que conducen a ella. En las ciencias naturales se llega a los *archaí* por la experiencia basada en la observación repetida.

> 46a17-25. Por ejemplo, la experiencia astronómica proporciona los *archaí* de la ciencia astronómica: fue después de comprender de un modo suficiente los fenómenos cuando se descubrieron las *apodeíxeis* astronómicas. Lo mismo acontece en las demás artes y ciencias. Una vez en posesión de los hechos de cada una de ellas, depende de nosotros exponer las demostraciones.

Las dos clases principales aristotélicas de *archaí* carentes de demostración se parecen a los datos «duros» que Russell diferenció de los «suaves» en

---

[28] *An. Post.* 76a37-b2, *Met.* 1005a23-27. Cf. Leszl, *Ontology,* págs. 65 y sig., y respecto de lo que Aristóteles entendía por una ciencia particular *vid. An. Post.* 87a38-b4.

[29] *Met.* 1005b5-34, 1011b13-14. Sobre la necesidad de la ley de no contradicción y su relación con las filosofías más tempranas, especialmente las de Heráclito y Protágoras, *vid.* la discusión de Grote en su *Arist.* II, págs. 140-69.

[30] 76a41. Aristóteles incluye expresamente esto entre los κοινά, al mismo tiempo que señala que una ciencia particular (en este caso las matemáticas) usa un κοινόν para sus fines propios en la medida en que lo aplica a su tema propio. Mas investigar los κοινά en sí pertenece a la filosofía primera (*Met. K,* cap. 4).

[31] Ross comentó que esto era inevitable, porque en tiempos de Aristóteles las matemáticas ofrecían la única ciencia desarrollada. Barnes dice lo mismo, pero añade que esto planteó a Aristóteles un dilema, porque él estaba interesado ante todo en las ciencias naturales, que no tenían el rigor apremiante de las matemáticas, pero tenían en cuenta lo que sucede «en la mayor parte», así como lo que era invariablemente cierto. (Ross, *Analytics,* págs. 504 y 52; Barnes, en *Articles on Aristotle* I, pág. 74. Cf. págs. 185 y sig., *supra.*)

Our Knowledge of the External World (págs. 77 y sig.): «Los más duros de los datos duros son de dos clases: los hechos particulares de la ciencia y las verdades generales de la lógica... la duda real en estos casos sería, pienso, patológica». Ayer enunció un *arché* similar incuestionable propio cuando condenó como absurda la afirmación de que el mundo de la experiencia es completamente irreal. Aristóteles habría estado de acuerdo, pero no con la otra afirmación del positivista lógico (como era entonces) de que «a partir de premisas empíricas no puede deducirse legítimamente nada respecto de las propiedades, o incluso de la existencia, de algo supraempírico». (*Vid.* Ayer, *Language, Truth and Logic,* 2.ª ed., págs. 39 y 33.)

El capítulo final comienza: «Ahora es evidente qué son el silogismo y la *apódeixis* y de qué modo se originan, y también el conocimiento apodíctico, que es lo mismo. De qué modo se llega al conocimiento de los *archaí*, y mediante qué facultad, se hará patente luego, cuando hallamos expuesto primero los problemas» [32].

Si los *archaí* no pueden deducirse de verdades anteriores, ¿cómo sabemos que son verdaderos? Esta cuestión de «los *archaí* del silogismo» es asunto del filósofo, «el supervisor de todo el ser» (*Met.* 1005b5-8). En la *Ética Nicomáquea* se mencionan tres ayudas alternativas, pero estrechamente relacionadas: la inducción, la sensación, y «un cierto hábito». La esencia de todo lo que viene a continuación en los *Analíticos* es que la base de todo conocimiento es la sensación, descrita como «una capacidad congénita de distinguir una cosa de otra». Ella es común a todos los seres vivos, pero sólo algunos poseen la capacidad de ir más allá de la sensación. En ellos el proceso mental asciende en primer lugar al recuerdo, luego (sólo en el ser humano) a la formulación de una generalización [33]. Entonces poseemos la experiencia, que consiste en ver la identidad única (el concepto que hay en nuestras mentes, que corresponde al *eîdos* de los particulares) detrás de la multiplicidad de los ejemplos particulares, y es la base, en sus respectivas esferas, de la habilidad práctica y el conocimiento teorético. En términos

[32] Διαπορῆσαι πρῶτον, un recordatorio de su consejo saludable al comienzo de *Met. B.* (pág. 103, *supra).*

[33] La palabra propia de Aristóteles aquí es λόγος. Exactamente igual que en Platón (*Fedro* 249; vol. IV, págs. 389, 409 y sig.), los hombres avanzan a partir de muchas sensaciones hacia una unidad abarcada por el pensamiento. (Pero para Aristóteles no es cuestión en absoluto de un conocimiento recordado a partir de un estado prenatal.) En el *Fil.* también el intento de Platón de llenar el vacío entre la sensación y la razón proporciona un parecido con el de Aristóteles, especialmente en el origen de la *dóxa* a partir de la sensación y la memoria, en 38b. *Vid.* también Allan, en *PMD,* págs. XXXIV-VI, de Stenzel. Lesher (*Phron.,* 1973, pág. 59 n. 37 *ad fin.)* puede estar en lo cierto al indicar que ἤ, en 100a6, puede significar «o más bien», no «es decir».

filosóficos generales aristotélicos, todos los hombres tienen la potencialidad del conocimiento [34] y éste es el modo en que se actualiza, es decir, mediante el proceso familiar de abstraer el *eîdos* único que informa a todos los particulares. Sin la forma conceptualmente separable, la *apódeixis,* y con ella el conocimiento, sería imposible [35]. El resultado es que el conocimiento no es innato en nosotros de una forma determinada (Platón), ni deriva de otros estados anteriores de conocimiento, sino que se origina enteramente de la sensación. El proceso se ilustra mediante un símil vivo: es como en un combate, cuando un ejército ha sido derrotado, si un hombre tiene el valor de darse la vuelta y resistir, su ejemplo enardece a otro y luego a otro, hasta que se recupera su orden *(archḗ)* original [36]. Desde nuestros primeros años sufrimos el bombardeo de una masa confusa de sensaciones [37]. Muchas de ellas las olvidamos de inmediato: desaparecen y huyen de nosotros. Pero viene un tiempo en que una permanece en nuestra memoria, luego más y más. Gradualmente vamos adquiriendo experiencia. Finalmente, al ser criaturas en posesión de una razón, tomamos conciencia del *archḗ,* que no es ni más ni menos que el «uno junto a los muchos» [38], un universal del que

---

[34] Δύναμιν 99b33; «La mente es de tal naturaleza que es capaz (δύνασθαι) de experimentar este proceso» (100a13). Quizá esto sigue siendo todo lo que puede decirse sobre la cuestión. Chomsky tiene algo similar en su curso en la cátedra Bertrand Russell, en Cambridge, en 1971: «Los principios intrínsecos de la organización mental permiten (cf. ἡ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἵα δύνασθαι) la construcción de ricos sistemas de conocimiento y creencia sobre la base de testimonios escasos. Tales principios... constituyen una parte esencial de la naturaleza humana» *(Problems of Knowledge and Freedom,* pág. 45). Esto puede ser relevante en relación con la queja de Hamlyn, al final de su artículo en *Phron.,* 1976 (pág. 201 n. 60, *infra)* de que Aristóteles no se pregunta «en qué situación deben encontrarse los seres humanos y sus capacidades psíquicas» para hacer la ἐπαγωγή posible y útil.

[35] Cf. 77a5-8: «La *apódeixis* no necesita la existencia de las Formas [platónicas], como Uno separado de (παρά) muchos, pero es necesario afirmar la verdad de que existe una unidad que abarca a [o se predica de, κατά] muchos. Sin ello no habrá universal, y, si no hay universal, no hay término medio y, por lo tanto, tampoco *apódeixis*».

[36] El juego que se hace con esta palabra, la cual, además de «principio», significa «norma, autoridad u orden» *(Met.* 1013a10-13), no puede reproducirse en nuestra lengua. El ejército ha recuperado su estado original y ha restaurado la disciplina y el control. En ambos sentidos, ἀρχή pertenece sólo al símil, pero Aristóteles nos ha recordado ingeniosamente que los *archaí* son también su tema.

[37] Αἰσθητά, es decir, los objetos físicos particulares de los que nos hace conscientes la sensación. Aristóteles no está pensando aquí en distinción alguna entre ellos y lo que se denomina ahora datos sensoriales, aunque era perfectamente capaz de distinguir, cuando quería, entre τὸ λευκόν como un color y como una cosa coloreada.

[38] Ἓν παρὰ τὰ πολλά. Separables por supuesto sólo en nuestras mentes (págs. 231 y sig., *infra).* Owen ha señalado *Symp. Ar.* III, pág. 124) con qué facilidad fluye de la pluma de Aristóteles la terminología platónica familiar. En 77a5, rechazó esta expresión en favor de κατὰ πολλῶν (n. 35, *supra),* pero aquí y en 100a7 él mismo usa la universal.

son ejemplos todos los particulares recordados por separado, y estamos en disposición de producir esa definición que es uno de los *archaí* del silogismo científico o apodíctico (90b24).

Después del símil, vuelve a plantear la cuestión para hacerla más clara. En primer lugar, uno de los particulares [39] se mantiene en la mente (la memoria). Él añade una observación vital para su doctrina, que, aunque percibimos lo individual, la percepción en sí tiene por objeto lo universal, por ejemplo, el hombre, no precisamente el hombre Calias». Al percibir, pongamos por caso, a Calias, percibimos no sólo los rasgos indefinibles en que difiere de Sócrates, sino también los atributos comunes a ambos como hombres, aunque no los reconocemos como pertenecientes al *eîdos* hasta que la experiencia (memoria más *lógos)* nos ha permitido abstraerlos y unirlos [40]. Una vez establecido el universal primero o más bajo, «se hace una nueva parada en ese nivel» y así el filósofo continúa, desde las especies definibles perro, elefante, hombre, al género animal, hasta que alcanza los *summa genera* comunes a todas las ciencias, las categorías últimas de la substancia, la cualidad y las demás, «los *archaí* inquebrantables de todo lo que existe, *en cuanto que* existe» *(Met.* 1005b10) [41]. Inmediatamente continúa: «es claro, por consiguiente, que nosotros debemos alcanzar los *archaí* del conocimiento por inducción, porque ése es el modo en que la sensación misma puede implantar lo universal» [42]. La consideración de las alternativas abiertas aún le lleva finalmente a la conclusión de que la posibilidad del conocimiento tiene que depender en última instancia de una especie de intui-

[39] Que Aristóteles llama aquí ἀδιάφορα, indiscriminables, que es lo que son lógicamente hablando (pág. 157, *supra).*

[40] (Ha habido ocasión de mencionar esta doctrina en el vol. IV, pág. 399). Aristóteles se habría puesto de parte de Platón cuando Antístenes hizo su célebre observación: «Veo un caballo, pero no veo la caballidad» (vol. III, pág. 213).

[41] Aquí Aristóteles alcanza su propio ἀνυπόθετος ἀρχή *(ib.* 14), como era la Forma del Bien platónica *(Rep.* 510b). El uso de la palabra (sin duda una alusión deliberada; no aparece en ningún otro lugar en Aristóteles) pone de relieve las semejanzas y las diferencias entre sus dos filosofías. La certeza última era la exigencia de ambos. Aristóteles llama a los *summa genera* ἀμερῆ, porque no pueden dividirse en género y diferencias. Trendelenburg, en su ed. de *De an.* (1877) dice (pág. 46): «Haec vero cur dicitur? Quo quid magis generale est, eo plures species subiectas tenet, eo pauciores vero in se ipso notas complectitur». Ross lo compara con *Met.* 1014b6 y sigs. Sobre la contraposición entre Platón y Aristóteles en este punto *vid.* el vol. V, págs. 450 y sig.

[42] De modo que Aristóteles ofrece pocas pruebas en apoyo del veredicto común moderno de que, como expresó N. Griffin *(Scientia,* 1969, pág. 251), «Aunque fueron los griegos quienes reconocieron primero la inducción, no acertaron a reconocer su importancia y colocaron todo el peso de la investigación científica en la deducción». El artículo de Griffin ofrece una breve visión de conjunto útil del estado de la cuestión de lo que se conoce desde Hume como «el problema de la inducción».

ción intelectual (porque lo natural es traducir *noûs* así)[43]. El argumento es el siguiente (100b5):

Hay sólo dos estados de pensamiento que originan invariablemente la verdad, el conocimiento científico *(epistémē)* y el *noûs*. Todo *epistémē* es discursivo[44], es decir, se basa en el razonamiento y en él las premisas o los primeros principios deben conocerse antes de la conclusión. ¿Cómo puede haber un conocimiento de las premisas primarias de todo? Ellas no pueden ser el sujeto de la *apódeixis*, porque no hay premisas anteriores de las que deducirlas; no obstante, si todo el cuerpo de la ciencia tiene que ser cierto, ellas deben ser las más indubitablemente conocidas de todas. Ahora bien, junto a *epistémē*, sólo el *noûs* procura infaliblemente la verdad, luego el *noûs* es la fuente de todo conocimiento, el *arché* de los *archaí*[45].

¿Qué es este *noûs*? La consideración del método científico nos ha llevado a la inducción y será apropiado introducir el *noûs* en relación con esto (págs. 205 sigs., *infra)*. Aristóteles está buscando su explicación propia de un hecho con el que se han tenido que enfrentar los científicos en todas las épocas: el hecho de que, en última instancia, los supuestos sobre los que se basa todo su edificio —las denominadas leyes de la naturaleza, que implican una creencia en la invariabilidad de la naturaleza— se alcanzan mediante un mero salto en la obscuridad.

Los puntos de vista aristotélicos sobre los *archaí* pueden criticarse por más de una razón. A él le entusiasma la certeza y exige «verdades necesarias». El conocimiento filosófico y científico debe basarse en el razonamiento válido a partir de primeras premisas que no admiten duda. Para el científico moderno la ciencia es y será siempre algo provisional y sujeto a revisión constante[46]. No hay un objetivo final, ni es necesario que toda discusión avance partiendo de supuestos o hipótesis que están por sí mismos más allá de la argumentación[47]. Puede aceptarse incluso el retroceso infinito tan re-

---

[43] Barnes, en su traducción (Oxford, 1975) prefiere «comprensión», término que A. W. Price considera «vacío», en lugar del «engañoso» «intuición» *(CR*, 1978, pág. 87). Pero cf. también las págs. 205-207, *infra)*.

[44] Μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη, *EN* 1140b33.

[45] *Cf. EN* 1140b31-41a8, que acaba λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. En este sentido νοῦς es infalible (100b7-8). Por desgracia, nuestro incorregible filósofo usa a veces νοῦς como un término más general aplicado al razonamiento (ᾧ διανοεῖταί τε καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, *De an.* 429a23), que puede unir erróneamente nociones incompatibles (430b1-6).

[46] La elección por parte de Aristóteles de la astronomía para ejemplificar un tema en el que los hechos se conocen suficientemente (pág. 193, *supra)* proporciona ahora un ejemplo deplorable.

[47] «En nuestra búsqueda de la verdad, hemos reemplazado la certeza científica por el progreso científico» (Popper, *O.S.* II, pág. 11). Cf., de Popper, *C. and R.*, pág. 66, y *O.S.* II, pág. 270: «La idea de enseñar una ciencia como un cuerpo de conocimiento está a punto de desaparecer y la ciencia puede enseñarse como un desarrollo en rápida evolución de hipótesis

pugnante al sentido común y negar no sólo la necesidad, sino también la posibilidad, de primeras premisas básicas e indudables [48]. Al conocimiento no se le puede asignar *arché* alguno, ni punto de partida alguno a nuestra vida pensante y hay algo hipotético incluso respecto de los datos más elementales de la conciencia. El conocimiento mediante la intuición es un mito [49]. Además, para Aristóteles lo que se conocía como las leyes de la naturaleza (a las que no corresponde ninguna expresión griega) eran generalizaciones, o deducciones a partir de generalizaciones, basadas en los datos separados percibidos individualmente por los sentidos. Hasta hace poco tiempo esto se podría haber admitido de una forma general, como lo admitieron hombres como Eddington y Whitehead, pero un tema central del libro de Stephen Toulmin sobre la filosofía de la ciencia es que «tratar las leyes de la naturaleza sobre el modelo de las generalizaciones es realmente erróneo» [50]. Él niega también que las deducciones de las ciencias físicas sean de tipo silogístico (págs. 33, 84). Es la observación familiar: Aristóteles vio el mundo en términos de substancia y propiedad, mientras que «nosotros no sentimos un serio interés por enumerar las propiedades comunes de una serie de objetos, sino que nos ocupamos de relaciones de otras clases» *(o. c.,* pág. 33).

Las tendencias empíricas de Aristóteles puede que le hubieran llevado mucho más lejos si no hubiera existido Platón. Una explicación muy similar del avance desde la sensación al conocimiento a través de la memoria y la *dóxa,* «que llevan al descanso» de la mente, se ofrece en el *Fedón* [51], en el que Platón explica también que la percepción sensorial estimula por primera vez el reconocimiento de las Formas [52]. La actividad mediante la

---

atrevidas, controlado por la experimentación y por la *crítica*». Popper puede ser en ocasiones polémico, pero pocos científicos no estarían de acuerdo en esto. Omito aquí su crítica de Aristóteles como un «esencialista», que se hallará en el cap. 11 de *O.S.*

[48] Los argumentos filosóficos, es decir, los que justifican los primeros principios, nunca son formalmente válidos, sino analíticos o circulares, según H. W. Johnstone (citado por R. J. Burke, en *Philos. and Phenom. Res.,* 1966-67, pág. 393).

[49] Así, por ejemplo, el pragmático C. S. Peirce. *Vid.* los capítulos sobre su teoría del conocimiento en el libro de Gallie, especialmente las pág. 68 y sigs. (La teoría de la intuición en contra de la que está argumentando Peirce es la de Descartes.)

[50] Toulmin, *Phil. of Sci.,* pág. 105. Cf. las págs. 77, 99 y sl cap. III en general, también las págs. 110, 145. Toulmin está escribiendo sobre todo de física y relega la generalización empírica (¿con cierto desdén?) a la «historia natural», que es algo diferente (págs. 74, 77, 82, 85). Que Aristóteles fue un historiador soberbio de la naturaleza es indudable y no redunda necesariamente en su descrédito. Al mismo tiempo, su caracterización de los sucesos naturales como sucesos que acontecen ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ proporciona cierto parecido con una ley. Las excepciones, sin embargo, las considera simplemente (en esto es *menos* optimista que los científicos) como debidas al azar o al fallo de la naturaleza en dominar su material.

[51] 96b. Cf. también la pág. 194 n. 33, *supra.*

[52] 74b. Cf. también *Rep.* 510c-11d; vol. IV, págs. 334 y 489.

que se lleva a cabo esto, la *diánoia,* está un paso por debajo del *noûs,* que comprende el *arché* y ve las Formas a su luz —un camino descendente, no ascendente partiendo de los particulares. Una vez que el filósofo ha visto el *arché* de todas las cosas, es decir, la Forma del Bien, es el momento de empezar el razonamiento o proceso silogístico [53] partiendo de la premisa última de que ella es la causa de todo bien, verdad y conocimiento, y ningún hombre puede guiarse a sí mismo con sabiduría sin un vislumbre de ella. Para Aristóteles una Forma trascendente del Bien no tenía sentido *(EN* 1095a26-28, págs. 352 y sigs., *infra)* y era simplemente en virtud de una generalización inductiva como el *noûs* por sí mismo aprehendía las formas, que seguían existiendo, aunque inmanentes. Además, el *noûs* para ambos filósofos no era una facultad puramente humana, sino un vínculo entre el hombre y la divinidad, porque el *noûs* puro es Dios, como veremos [54].

LA INDUCCIÓN [55]

En los *Tópicos* (105a13), un manual práctico de debate, Aristóteles define la inducción *(epagōgḗ)* como la definiríamos nosotros, como el avance de los particulares a los universales. Partiendo de ejemplos del tipo del navegante diestro es el mejor y el auriga diestro es el mejor, concluimos que el mejor en toda ocupación es que ha aprendido su oficio («el que sabe») [56]. Aquí, como a menudo fuera de las matemáticas, sus «particulares» son de hecho especies, las unidades más pequeñas definibles. Hay un

---

[53] 'Οφθεῖσα δὲ συλλογιστέα, *Rep.* 517c.

[54] En *Met.* Λ y el *Timeo* de Platón. Como se apuntó antes (pág. 113), en ocasiones se anhela explicar toda la filosofía de Aristóteles en una explosión única, como si fuese un cohete del que estallaran todas las estrellas coloreadas. Ella tiene una unidad esencial. Por desgracia, es imposible tratar simultáneamente de la física, la ontología, la psicología, la teología, la cosmología y la ética, de modo que debemos contentarnos con recordatorios frecuentes de sus fundamentos compartidos. Mientras tanto, algo sobre el *noûs* se hallará en el vol. II, págs. 33 y sig., y el vol. IV, pág. 247.

[55] Vol. III, págs. 404 y sigs., puede ser objeto de comparación, y sobre la palabra ἐπαγωγή, *ib.,* pág. 405 n. 18, Ross, *Analytics,* págs. 481-85, y Bourgey, *L'observation et l'expérience chez Aristote,* págs. 56 y sig. Una introducción excelente al tema para lectores de alemán es Von Fritz, «Die 'Επαγωγή bei Aristoteles», *S. B. Bayr. Ak.,* 1964, 3, que incluye la discusión de la obra de Bochenski, Sigwart, Joseph, Kneale, Carnap y Stegmüller. *(Vid.* la Bibliografía para los detalles de éstos.)

[56] Cf. el comienzo de *An. Post.* libro I. El ejemplo del texto obviamente es sólo una observación de memoria incompleta. Aristóteles atribuyó a Sócrates la introducción en la filosofía de los argumentos inductivos *(Met.* 1078b27; vol. III, pág. 404) y él elige un ejemplo socrático, el argumento en favor de la tesis de que ἀρετή es ἐπιστήμη. También era socrático, como observó Richard Robinson *(PED,* pág. 42), que los casos citados deberían ser ellos mismos universales.

pasaje muy del estilo del *Filebo* en 109b14: «Hay que mirar especie *(eîdos)* por especie, no entre las multitudes infinitas... comenzado la investigación por los grupos primarios [los géneros más amplios] y avanzando hasta los atómicos», donde «atómicos» debe referirse a las formas atómicas [57], como dijo Alejandro. En otros lugares, sin embargo, muestra la inducción partiendo, como debe hacerlo en la práctica, del conocimiento de objetos individuales genuinos. Así sucede, por ejemplo, en la exposición del libro primero de la *Metafísica,* a la que ya nos hemos referido, del progreso ascendente de la sensación al conocimiento. De manera que en las cuestiones prácticas, dice allí, los que poseen experiencia es más probable que tengan éxito que los que tienen la teoría de un arte sin ella.

> 981a15. La razón es que la experiencia es el conocimiento (γνῶσις) de los individuales, el arte de los universales, y toda acción y producción tienen que ver con lo individual. Un médico no cura «al hombre», excepto incidentalmente, sino a Calias o a Sócrates o algún otro con nombre propio que resulta que es un hombre [58]. Por ello, si alguien tiene la teoría sin la práctica, conociendo la norma general, pero no el caso individual que cae dentro de su competencia, su tratamiento fracasará con frecuencia, porque es al individuo a quien tiene que tratar.

Aquí el empirista Aristóteles abre una brecha en su concha platónica. El está hablando, por supuesto, de la aplicación del conocimiento a la acción, no de la ocupación del filósofo del conocimiento por el conocimiento, pero la misma necesidad era patente para él en ambos casos: todo conocimiento depende por igual, en última instancia, de la interpretación correcta de ese trato directo con los individuales que suministran los sentidos.

---

[57] Como en Platón, *Sof.* 229d; cf. *Fil.* 16c-e. *Top.* 109b14 no está describiendo por supuesto un argumento inductivo, sino que simplemente ilustra la tendencia aristotélica heredada de considerar las *infimae species* como atómicas. Pero, cuando lo desea, usa ἄτομα referido a los individuales genuinos, como de ὁ τὶς ἄνθρωπος, en 121a37 y sig.

[58] (Del mismo modo en *EN* 1097a11-13, 1180b8-10). Tampoco, por ello, «hombre», ni «una enfermedad». En el siglo actual, Sir Henry Cohen observó *(Philos.,* 1952, pág. 157) que no hay enfermedades, sólo personas enfermas, de las cuales dos no tienen exactamente los mismos síntomas. Cf. F. G. Crookshank y su ensayo sobre *Meaning of Meaning* de Ogden y Richards, Suppl. II. Un especialista anónimo escribió en el *Sunday Times* del 22 de junio de 1958: «Nada hay más abstracto que una enfermedad... De hecho no hay *algo* semejante a una enfermedad. Hablando estrictamente, lo único que podemos observar realmente es una persona que reacciona a una serie de estímulos nocivos, algunos de los cuales proceden del exterior y algunos de nuestro interior». Merece la pena ponderar en esta actitud las semejanzas y las contradicciones en relación con Aristóteles. Sin el entrenamiento filosófico que le procuró Platón no podría haber sido la primera gran figura de la tradición empírica. Habría que añadir que en *Met.* (1080b7-23), trata más exhaustiva y cautamente de la cuestión de hasta qué punto quien practica la medicina debería ocuparse del paciente individual y hasta qué punto de los principios generales.

En comparación con el silogismo, o la deducción, Aristóteles señala como características generales de la inducción que ella es más persuasiva y clara, más fácilmente discernible mediante los sentidos y más al alcance de la masa de los hombres; el silogismo es más irresistible y más eficaz contra la gente peleona.

Así se expresa cuando su tema es la práctica real de la argumentación en la controversia viva: la inducción y el silogismo (o *apódeixis)* se oponían como los dos tipos contrarios de razonamiento [59]. En los *Analíticos Primeros,* sin embargo, como se mencionó (pág. 163, *supra),* intenta unificar las diferentes clases de deducción reduciéndolas todas a la forma silogísticas. Allí, a pesar de que acaba de diferenciar el silogismo y la inducción como las dos fuentes alternativas de la creencia, continúa describiendo la inducción como la fuente de un silogismo: «la inducción», dice él, «o, más bien, el silogismo que origina una inducción» [60]. Esto lo ilustra con el ejemplo de los animales que no tienen hiel [61]. Al modo de un argumento ordinario inductivo, se formularía así: «Se observa que este animal sin hiel y este otro y este otro son de vida larga, de lo que concluimos que todos los animales sin hiel son de vida larga». Como silogismo, evidentemente no tiene validez. Es de la tercera figura, en la que el término medio es sujeto en ambas premisas y de extensión más estrecha que el mayor o el menor, y sólo puede proporcionar una conclusión particular («Algunos animales sin hiel...»). Esto se demuestra formalmente si aplicamos la comprobación aristotélica de la conversión a la primera figura, transformando «M - P y M - S, luego S - P» en «M - P y S - M, luego S - P», donde M representa a hombre-caballo-mulo (ejemplos de Aristóteles), S a con menos hiel y P a de vida larga. El hombre, el caballo y el mulo no tienen hiel y son de vida larga, luego todos los animales sin hiel son de vida larga. Esto se deduce necesariamente sólo si se puede garantizar que hombre, caballo y mulo son las únicas especies sin hiel. La debilidad permanente de la inducción, considerada como una forma de argumentación puramente racional, se hace patente tan pronto se la hace entrar en la estructura racional del silogismo. Para justificar la conclusión universal tiene que ser posible añadir la proposición «Hombre, caballo y mulo forman las clase completa de animales sin hiel». De modo que Aristóteles se ve obligado a caracterizar su descripción de la inducción como una argumentación de forma silogística con la salve-

[59] Frecuentemente, por ejemplo, en *An. Pr.* 42a3, *An. Post.* 71a5.

[60] Al conservar el «o más bien» de la trad. de Oxford, no pretendo cuestionar la interpretación de Hamlyn, en *Phron.,* 1976, pág. 169. Significa «o, como habría que decir más bien» («para expresarlo con más precisión»).

[61] Quienes estén interesados en la biología, así como en la lógica de este ejemplo, pueden dirigirse a la nota adicional de las págs. 207-208, *infra.*

dad «Si C [los animales particulares de larga vida] puede convertirse en B [sin hiel]» y «Pero hay que imaginar C como compuesto de todos los particulares, porque la inducción se lleva a cabo yendo caso por caso» (68b23 y 28).

Ésta es la denominada inducción perfecta, en la que no se extrae la conclusión universal hasta que se ha examinado cada objeto individual relevante. No representa por supuesto el modo en que suele aplicarse la argumentación inductiva, ya la apliquemos nosotros mismos o Aristóteles. ¿Es, podemos preguntarnos, *(a)* factible, o *(b)* de alguna utilidad?

a) En la gran mayoría de los casos científicamente interesantes es imposible examinar todos los ejemplos antes de extraer una conclusión. Puede hacerse, por supuesto, en el caso de determinadas comunidades artificiales, como escuelas o clubs y, a la inversa, hay algunos campos del conocimiento en los que un ejemplo único basta incluso para probar la ley. Esto se aplica no sólo a las matemáticas, como sabía Aristóteles *(An. Pr.* 67b24), sino también, al parecer, a determinadas leyes químicas de las que él no pudo tener conocimiento alguno [62]. No obstante, el uso común de la técnica inductiva para justificar la atribución de una característica determinada a todos los miembros de una especie natural (como el célebre «Todos los cisnes son blancos») no puede basarse en el examen exhaustivo de los individuales. «¿Quién», como preguntó pertinentemente Bertrand Russell, «puede enumerar todos los miembros de la clase de las tijeretas?» (Aunque nuestra lista de las especies sin hiel hubiera sido exhaustiva, no se habría alcanzado examinando todos y cada uno de sus miembros.) Si, por otra parte, se está tratando a las *infimae epecies* como unidades y avanzando a partir de ellas hacia generalizaciones mayores, puede ser posible, antes de formar un juicio sobre un género, examinar todas sus especies constitutivas, y, en la lógica formal, Aristóteles prefirió tomar las especies como unidades (pág. 159, *supra),* porque todo lo más individual era indefinible y un objeto no apropiado del pensamiento discursivo. De aquí que, en su tratamiento formal, Aristóteles puede haberse sentido justificado (aunque la justificación podría ser sólo parcial) al hablar de la inducción perfecta como un fin posible [63].

[62] C. Sigwart, citado por Von Fritz, 'Επαγωγή, pág. 10. Cohen y Nagel *(Introd. to Logic,* pág. 178) dan un ejemplo de una proposición universal establecida mediante el examen de todos sus ejemplos «Todos los planetas conocidos giran alrededor del sol». ¿Pero la introducción de «conocidos» no sugiere una sospecha de trampa?

[63] En el pasaje recién citado *(My Philosophical Development,* pág. 87) Russell continúa inmediatamente: «Sin embargo, podemos hacer afirmaciones (verdaderas o falsas) sobre todas las tijeretas, y lo hacemos en virtud de la intensión mediante la que se define la clase». En esta frase «intensión [o connotación] mediante la que se define la clase» corresponde al εἶδος aristotélico. En otro lugar, sin embargo, advirtió que «aunque merezca la pena hacer una inducción, puede ser equivocada» *(Outline,* pág. 83). El cisne negro puede aparecer en cualquier momento.

b) ¿Más merece la pena? ¿Hemos hecho realmente alguna deducción? Si, después de observar sólo unos pocos miles de seres humanos, mi razón me dice que tengo el derecho de pronunciar «Todos los hombres carecen de cola», yo puedo creer con justicia que he usado mi razón para aumentar mi conocimiento. Pero supongamos que he observado que tres especies de animal, que carecen de hiel, son de larga vida y supongamos, por la argumentación, que sé que estas son las únicas especies que tienen esa carencia. Si, entonces, digo: «Estas especies sin hiel son de larga vida y de ello deduzco que todas las especies sin hiel son de larga vida», ¿he hecho algo que no sea repetir inúltimente, de una forma más ampulosa, lo que ya sabía? Sí. Tener en nuestras mentes el concepto de una clase es un avance del conocimiento de los individuales como tales, aunque nuestro conocimiento haya sido de todos y cada uno de los miembros de la clase aisladamente. En la terminología aristotélica *(An. Post.* 74a31), los conocíamos a todos numéricamente (κατ' ἀριθμόν), pero ahora los conocemos por su forma, o específicamente (κατ' εἶδος). El avance es doble:

I) Nos hemos acercado un paso al descubrimiento de las causas. Quien sólo conoce que el hombre es sin hiel y de larga vida, el caballo *idem* y el mulo *idem,* sin coordinar más allá su conocimiento, es improbable que establezca una relación esencial entre carecer de hiel y ser de larga vida. Mas cuando ha extraído explícitamente la conclusión «Todos los animales sin hiel son de larga vida», ésta indica de inmediato que puede haber alguna relación causal entre carencia de hiel y longevidad (lo cual era de hecho una cuestión que interesó a Aristóteles y a sus contemporáneos médicos). De modo que «el universal», según dice, «es valioso porque revela la causa», y sólo eso, en su opinión, equivale al *conocimiento* del hecho mismo [64].

II) Una vez que se ha establecido en la mente como un concepto único, el universal se convierte en la base de generalizaciones más elevadas, lo cual no podría suceder mientras él fuera simplemente una serie de ejemplos inconexos. En términos de su propia epistemología, ahora tenemos en nuestras almas el «primer universal» y «en ese nivel se lleva a cabo una nueva parada» [65].

Estamos viendo una vez más la operación familiar y muy importante de abstraer (mejor «extraer») la forma *(eîdos)* a partir de los particulares, separando de su materia la serie de cualidades comunes que distinguen a esos particulares del resto de la naturaleza como pertenecientes a la misma

[64] *An. Post.* 88a5. Cf. 85b26 y el comienzo de *An. Post.* I, cap. 2 (pág. 185, *supra).*

[65] *An. Post.* II, cap. 19, pág. 196, *supra.* Con πάλιν ἐν τούτοις ἵσταται (100b1) continúa el lenguaje del símil del combate. Cuando un hombre, permaneciendo en su puesto, ha animado a otro y luego a otro, primero puede recomponer un pelotón, luego una compañía, etc. Un pelotón es más que sus miembros separados.

especie *(eîdos* de nuevo). Sin este «uno por encima de los muchos», discernible en el flujo del devenir, la ciencia sería imposible. Hasta aquí Aristóteles razona como un platónico, pero no ve la necesidad de suponer que el *eîdos* es una unidad trascendental *fuera* del mundo. Está en el mundo, pero es discernible por el filósofo que ha forjado los instrumentos y técnicas apropiados para su descubrimiento [66].

Sobre el tratamiento formal de la inducción en el marco de los analíticos baste con lo dicho. Mas, tal y como suele usarse, la inducción «conduce de lo particular a lo universal y *de lo conocido a lo desconocido» (Top.* 156a5). Como Aristóteles expuso en el último capítulo de los *Analíticos Segundos,* él era plenamente consciente de que la búsqueda del conocimiento no puede partir de la inducción perfecta. Nuestro conocimiento del mundo natural debe empezar por la observación de las cosas y seres innumerables que nos rodean. De aquí su afirmación de que la sensación misma proporciona nuestra conciencia primera del universal. Mediante qué fases esto evoluciona hacia el conocimiento, tanto teorético como práctico, lo ha descrito en ese pasaje, y en la *Ética Nicomáquea* dice: «La inducción es el *archḗ* del universal en sí, mientras que el silogismo se deriva del universal» (1137b28). Aristóteles resalta por igual, y con coherencia perfecta, que la sensación no proporciona de suyo el conocimiento y que ella es una condición previa indispensable del mismo. De entre los muchos pasajes posibles, dos de los *Analíticos Segundos* servirán como ilustración de ello.

> I) 87b28. La sensación no proporciona el conocimiento. Aunque ella indique el «tal», no simplemente el «este de ahí» [cf. «Nosotros no sólo vemos a Calias, sino al hombre Calias», pág. 196, *supra*], su objeto debe ser singular, aquí y ahora. No podemos *percibir* el universal que abarca todos los casos». Él no es «esto» o «ahora», o no sería universal, un término que aplicamos a lo que es siempre y en todo lugar. Dado que, por lo tanto, las demostraciones *(apodeíxeis)* son universales y los universales no pueden percibirse, es evidente que la sensación no puede proporcionar el conocimiento [67]... La sensación tiene por objeto lo individual, pero el conocimiento implica el reconocimiento de lo universal ... El universal es valioso porque revela la causa. *Los primeros principios, sin embargo, son otra cuestión.*
>
> II) 81a38. Es evidente también que la pérdida de un sentido exige una pérdida correspondiente de conocimiento, porque 1) aprendemos por inducción o por *apódeixis,* 2) la apodeixis se realiza mediante los universales y la inducción mediante los particulares, 3) es imposible comprender el universal excepto por inducción..., 4) la inducción es imposible sin la sensación [68].

[66] *Vid.* sobre esto el cap. VI.

[67] Un poco más abajo, en 88a10, dice: «El conocimiento de algo demostrable no puede adquirirse mediante la sensación».

[68] La idea de que el *eîdos* común es una realidad, de la que la sensación misma nos hace conscientes de un modo rudimentario, tiene su paralelismo en la ciencia del siglo xx. W. H.

En cuanto vehículo de la verdad y el conocimiento, pues, la inducción no puede ser formalmente perfecta, y Aristóteles creyó que la disposición intelectual [69] llamada *noûs* (con su acción *noeîn* y *nóēsis)* era capaz de actuar como una especie de intuición. Ella le procura a uno un sentido de reconocimiento (ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας) que él compara con la *anámnesis* del *Menón* de Platón *(Ar. Pr.* 67a21-24). Por medio de ella, después de examinar un número [70] de especímenes o casos particulares, podemos decir que sabemos que hay una forma común o ley universal subyacente a ellos, que vale para todos los ejemplos no examinados de la misma clase. La asociación estrecha de *noûs,* forma y causación constituye la justificación de Aristóteles para afirmar que los ejemplos futuros se parecerán a los ya conocidos [71], una suposición que suelen hacer los científicos y otras personas en ei pensar diario. Si yo observé una criatura que se asemeja a un hombre en otros rasgos, pero que agita una cola grande y tupida, me diría a mí mismo (si estuviera excluido el engaño) «Esto no puede ser un hombre» en lugar de «Puesto que yo mismo, y tampoco conozco a nadie que lo haya hecho, no he examinado a todos los hombres del mundo, no estoy en posición de decir si hay o no hombres con colas». El *noûs* es la respuesta aristo-

---

Thorpe escribe en *Biology and the Nature of Man* (1962), págs. 86 y sig.: «Pero esto no es sugerir que [un niño] está construyendo una imagen del mundo externo a partir de un estímulo completamente al azar y desordenado. No es así. El mundo con el que se topan realmente nuestros sentidos no es un mundo de cosas sobre el que se nos invita a descubrir hechos. El mundo de la pura sensación es tan complejo y lleno que una mayor sensibilidad a los estímulos acabaría sólo en confusión. Debido a esta confusión, *nuestros órganos sensoriales deben seleccionar determinadas formas predominantes,* si es que van a informarnos de cosas y no, como dice Langer, meramente de sensaciones disueltas. *Un objeto no es un dato sino una forma,* que se experimenta como un objeto individual vivo, como un símbolo de un concepto. Citándola literalmente: «esta *apreciación inconsciente de la forma* es la raíz primitiva de toda abstracción, la piedra angular de la racionalidad, que radica en lo profundo de nuestra pura experiencia animal». Y son nuestras capacidades *constructivas* de percepción las que proporcionan un elemento humilde pero esencial para la construcción de los aspectos morales, intelectuales y estéticos de nuestras naturalezas mentales». La referencia es a S. Langer, *Philosophy in a New Key.* La cursiva es mía.

[69] En 100b5 y sigs., se denomina a ἐπιστήμη y νοῦς, junto con δόξα y λογισμός, περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεις. Ἕξις es una palabra difícil de traducir, pero no pienso que «facultad» (normalmente δύναμις) fuera muy engañoso. Quizá la mejor comparación es con *Top.* 156b39 πιστεύονθτες τῇ ἕξει, donde la ἕξις que da su confianza a los discutidores jactanciosos es un estado de disposición (o facilidad) para la argumentación.

[70] Aristóteles no afronta la pregunta sin respuesta de cómo pueden ser necesarias muchas observaciones antes de que se pueda estar seguro de haber aislado las propiedades esenciales que constituyen la forma. Evidentemente la observación diferirá en casos diferentes, pero en *PA* imagina el peligro de una generalización prematura. *(Vid.* la nota adicional, en las págs. 207 y sig., *infra,* y *GC* 316a6 y sigs., citado en la pág. 210, *infra.)* Las dotes naturales y la práctica no desarrollarían en un científico, como lo hacen hoy, el instinto de lo que es el *noûs.*

[71] Cf. Owens, *Doctrine of Being,* págs. 81, 84.

télica a la pregunta que el mismo Hume confesó que le había desconcertado, cómo reconciliar los dos principios «*de que todas nuestras percepciones diferentes son existencias diferentes, y de que la mente nunca percibe conexión real alguna entre existencias diferentes*» [72]. A veces se equipara verbalmente con la sensación en las observaciones de Aristóteles: «Los universales se alcanzan a partir de los particulares, y de los particulares se tiene sensación, es decir, *noûs*» [73]. Si estuviéramos en la luna cuando sufriera un eclipse, no preguntaríamos si los eclipses pueden o no ocurrir, «sino que sería inmediatamente evidente, porque seríamos capaces de conocer [74] el universal a través de la sensación. Al ser visible entonces el eclipse mismo, la percepción sensorial nos diría también que la tierra está obstaculizando entonces la luz del sol y de ello nacería la norma universal».

Aristóteles veía esto natural debido al uso contemporáneo e histórico de «*noûs*» y «*nóēsis*». Si retrocedemos hasta Homero, su significado es ver *y reconocer,* o comprender súbitamente, mediante un acto de sensación, las realidades de una situación. (*Vid.* vol. II, pág. 32.) El *noûs* era para Aristó-

[72] Apéndice al *Treatise,* ed. Everyman, pág. 319 (la cursiva es de Hume). Esto lo menciona Grene, *Portrait of Aristotle,* pág. 45, quien, a la pregunta de cómo se enfrentó Aristóteles a la dificultad, responde: «No la vio nunca». Piénsese lo que se piense de su respuesta (y las opiniones de Thorpe y Langer sugieren que hay algo en ella), esta afirmación es, sin duda, asombrosa. Para Aristóteles era sencillamente falso que «la inteligencia no percibe nunca conexión real alguna entre las existencias diferentes». Percibe su unidad formal o específica, que es real. Si se objeta que es anacrónico suponerlo consciente del dilema de Hume, replicaría que, dado que él mismo afirma categóricamente que los objetos de la sensación son incognoscibles y que las sensaciones proporcionan el primer paso hacia el conocimiento, esta cuestión, o una muy semejante, no puede haber estado ausente de su mente.

[73] *EN* 1143b5; cf. *Met.* 1036a6. ¡Cuán frecuentemente es confusa la terminología de Aristóteles, pero su pensamiento perfectamente claro! En *De an.* 432a2 (usando su terminología psicológica según la cual la *psychḗ* humana es la forma del cuerpo vivo, sintiente y pensante, págs. 294 y sigs., *infra),* contrapone el νοῦς como la «forma de las formas» a la sensación como la «forma de los sensibles». Esto obliga, junto con la equiparación de los dos, a hacer la observación única de que el objeto esencial de la sensación es el sensible individual, aunque νόησις nos da al mismo tiempo un destello de su forma específica.

[74] *An. Post.* 90a26-30. Un uso vago de εἰδέναι, en modo alguno sorprendente en Aristóteles. En cuanto condición insuficiente pero necesaria del conocimiento, la sensación procura una «especie de» conocimiento (*Fís.* 247b6, en el texto de Ross): quien conoce ἐπίσταταί πως τὰ καθόλου τῷ ἐν μέρει. Con el pasaje del texto cf. 88a12: «En algunos casos, si pudiéramos presenciar [«ver» en su sentido literal] el suceso no nos detendríamos a investigar, como si no conociéramos por el acto de ver, sino como si hubiéramos alcanzado, mediante la visión, el universal». Añade un ejemplo de una teoría de la época sobre los cristales que queman. Si pudiéramos ver la perforación en el cristal y la luz que fluye a su través, sería evidente para nosotros por qué quema, por ver cada caso individualmente e intuir (νοῆσαι) simultáneamente que es lo mismo en todos. El νοῦς y la sensación son análogos por el hecho de que cada uno de ellos tiene la misma relación inmediata con su objeto. «El νοῦς corresponde en el alma a la visión en el ojo» (*Top.* 108a9-11).

teles, como para los griegos, nuestra facultad más elevada. Puesto que él es lo que nos posibilita por primera vez descubrir el universal en los particulares, viendo el uno a través de los muchos, es, en última instancia, aquello de lo que depende nuestro conocimiento de los principios básicos o *archaí* de la ciencia deductiva, las generalizaciones más elevadas y los axiomas de los que debe partir el razonamiento científico en cualquier tema. «Mediante el *noûs* me refiero a la fuente original *(archḗ)* del conocimiento científico» *(An. Post.* 88b36).

Sobre el *noûs* en relación con la inducción baste con lo dicho. En la psicología de Aristóteles tenía una red de significados relacionados y volveremos a ocuparnos de ello en otro lugar [75].

NOTA BIOLÓGICA: LOS ANIMALES SIN HIEL

PA IV cap. 2, arroja luz sobre la elección de Aristóteles de este ejemplo, donde trata de la pretensión de algunos fisiólogos anteriores de que la carencia de hiel o bilis conducía a la longevidad. Las tres especies mencionadas en las obras lógicas no corresponden a las que se mencionan en las biológicas. *HA* 506a21-b5, enumera el ciervo, el corzo, el caballo, el mulo, el asno, la foca, algunas clases de cerdos, el elefante y el delfín. En una lista similar, en *PA* 676b28-77a3, señala que el camello no tiene la vesícula biliar separada, sino «lo que podría llamarse más bien 'venas de bilis'». Unos hombres la tienen, otros no, y lo mismo sucede en las ovejas y las cabras (676b29-31. «En los hombres su ausencia es rara», Peck, *ad. loc.,* en la ed. Loeb), «Esto, continúa él, ha originado una discusión sobre las especies como un todo, porque el observador asume que, sea cual sea la condición de los especímenes con los que se ha dado la circunstancia que se ha topado, es la condición de todos» —una advertencia contra la generalización prematura [76]—. F. H. A. Marshall, en su prólogo a la edición Loeb, añade (pág. 5): «En la sección sobre la vesícula biliar, como en otros muchos pasajes de sus obras de historia natural, es verdaderamente notable lo correcto que es Aristóteles en sus formulaciones. Señala que la vesícula biliar no se encuentra en el caballo, ni en el asno, ni en el ciervo, ni en el corzo, pero normalmente está presente en la oveja y la cabra».

Von Fritz ('Επαγωγή, pág. 45) obtuvo más información de su colega el profesor de Zoología y Anatomía Comparada de Munich, que aclara una posible confusión.

«Todos los animales que menciona Aristóteles como carentes de hiel de hecho la producen, pero, con excepción del hombre, no tienen vesícula biliar. La hiel mana directamente del hígado, donde se produce, hacia el sistema digestivo, donde se usa.

---

[75] Págs. 321 y sig., *infra.* Como ejemplo divertido de otro uso es la anécdota de Plutarco sobre el comentario que hizo Aristóteles de Calístenes, ejecutado por Alejandro: «Fue un conversador convincente, pero no tenía *noûs*» (pág. 51, *supra).*

[76] La generalización prematura de esa naturaleza es posible si se confunde un predicado συμβεβηκός con καθ'αὑτό. *Vid.* las págs. 160 y sigs., *supra.*

La 'dulzura' del hígado apreciada por Aristóteles en los animales sin hiel (677a22-25) se explica por el hecho de que, cuando se sacrifica a un animal, el glicógeno almacenado en el hígado se transforma en azúcar. A la inversa, el amargor del hígado en los animales que tienen vesícula biliar es el resultado de la hiel que de la vesícula biliar entra en el hígado por ósmosis, lo cual no puede suceder en los animales sin vesícula biliar. De modo que el ejemplo de Aristóteles depende de una observación genuina, aunque es inadecuado en dos aspectos: primero, se equipara erróneamente la ausencia de la vesícula biliar con la ausencia de la hiel misma [77]; segundo, se creyó erróneamente que el hombre no tenía vesícula biliar [? 676b29-33, W. K. C. G.], lo cual se debió probablemente en parte al hecho de que en esa época se había estudiado muy poco la anatomía humana».

Incluyo esta nota, que puede parecer desproporcionada, como un recordatorio de que la biología, y especialmente la zoología, fue uno de los intereses dominantes de Aristóteles e hizo grandes progresos en sus manos y en las de sus colegas. En una obra general, este hecho tiene que recibir inevitablemente menos interés de lo que se merece, especialmente en sus detalles; no obstante, todo el que desee comprender la motivación de su filosofía debe mantenerlo constantemente en su mente.

EL SILOGISMO, LA INDUCCIÓN Y LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO

> No olvidemos que las argumentaciones que van de los *archaí* a los *archaí* son diferentes. Platón suscitó perfectamente la cuestión de si el avance es desde o hacia ellos... Debemos empezar por lo que se conoce, pero eso es ambiguo: unas cosas son mejor conocidas para nosotros, otras totalmente. Presumiblemente debemos empezar por lo que nosotros conocemos.
>
> (*EN* 1095a30-b4)

Una breve recapitulación parece que no es superflua. En su exposición del silogismo, o deducción, Aristóteles expuso que el progreso de la ciencia (ἐπιστήμη) consistía en la argumentación descendente a partir de determinadas premisas primarias (προτάσεις πρῶται, ἄμεσοι), o generalidades más amplias, para llegar a conclusiones particulares. Las conclusiones, por consiguiente, se alcanzan mediante un proceso de razonamiento discursivo (ἐπιστήμη ἅπασα μετὰ λόγου) a partir de premisas lógicamente anteriores o mejor conocidas (προτάσεις πρῶται, ἄμεσοι). Dado que no puede lograrse avance alguno retrocediendo continuamente a la búsqueda de más premisas de las que deducir nuestras premisas, debemos asumir una serie de proposiciones o principios que son lógicamente *fundamentales.* Ellos son, para una ciencia particular como la zoología, los géneros más extensos con sus definiciones, para las matemáticas, los axiomas y la aceptación y definición

[77] Peck suele traducir χολή por *vesícula biliar,* excepto donde el sentido lo hace de todo punto imposible (incluso en 677a21-22, donde, aunque la palabra no se repite, tiene que traducirse primero por «vesícula biliar» y luego por «bilis»).

de determinados conceptos fundamentales como el número y la extensión y, para la ciencia en general —lo que Aristóteles llama *epistêmē* y nosotros podríamos llamar la filosofía de la ciencia— *a)* las categorías, substancia, cualidad, etc., en las que debe incluirse todo objeto de conocimiento, y *b)* unos pocos axiomas lógicos cuya aceptación exigió, tales como las leyes de la contradicción y del medio excluido [78].

Estos postulados primarios se conocen evidentemente mediante el razonamiento deductivo a partir de premisas anteriores, que no pueden existir *ex hypóthesi.* De qué modo los conocemos se declaró en el último capítulo de los *Analíticos Segundos.* «Es claro, pues, que llegamos a conocer los primeros principios mediante la inducción, porque por este medio la sensación misma implanta el universal». La *psychḗ* humana es de tal naturaleza que es capaz de una argumentación de este tipo: *a, b* y *c* son particulares que poseen la misma forma esencial *f;* puede observarse que *a, b* y *c* poseen el mismo atributo *p;* de aquí que pueda deducirse que todos los miembros de la especie *f* poseen el atributo *p.* Fue la deducción inductiva la que llevó a la abstracción de la forma común *f* en primer lugar, y fue de nuevo la inducción la que llevó a la deducción de que todos los miembros de esa forma o especie poseen el atributo *p.* Por ello, cuando empezamos a razonar silogísticamente a partir de las premisas «Todos los *f* son *p*», el modo que nos ha llevado a la premisa misma es el modo de la inducción.

Hasta aquí la recapitulación. Se sigue diciendo en ocasiones que los métodos preconizados por Aristóteles son más bien deductivos que inductivos [79]. Esto es natural si se presta gran atención a su lógica formal, en la que intentó reducir toda argumentación a la forma silogística. Vimos también que, dentro de los límites estrictamente formales, la proeza no era imposible. Mas se hace imposible tan pronto como se lleva a cabo el intento de

[78] Aristóteles se halla en una fase interesante de la historia del conocimiento. Las diferentes disciplinas científicas son aún una parte de la filosofía y realmente caen dentro de la competencia del mismo filósofo, mas, al mismo tiempo, es con Aristóteles con el que se pueden ver los primeros signos de una ruptura y especialización futuras, especialmente en esta idea de que cada ciencia separada tiene sus propios ἀρχαί, al igual que los que son comunes a la ἐπιστήμη o la φιλοσοφία como un todo. El título de «Profesor de Filosofía Natural» en Cambridge, indudablemente, es sólo un fósil interesante, pero tiene que haber significado más cuando, en 1795, Charles Hutton creó un Diccionario de los «temas diversos comprendidos bajo los encabezamientos de Matemáticas, Astronomía y Filosofía, tanto natural como experimental».

[79] Cf. la pág. 196 n. 42, *supra.* Pero, sin duda, algunos estarán de acuerdo con Grote en que su práctica no estuvo a la altura de lo que proclamaba *(Arist.* II, pág. 264): «Mientras que Aristóteles declara de este modo que la Inducción es la fuente de la que extrae la Demostración sus primeros principios en estas ciencias separadas, debemos reconocer al mismo tiempo que su manera de tratar la ciencia no está siempre en consonancia con esta declaración, y que en ocasiones parece olvidar por completo la Inducción.

aplicar la lógica a la investigación científica de la verdad, puesto que ella no proporciona los medios de hacer las primeras generalizaciones a partir de la masa de los hechos desordenados que nos rodean. Y apenas si es una exageración decir que hacer esto fue el objetivo filosófico primordial de Aristóteles.

Yo hablé antes de lo que denominé su «realismo del sentido común». Esto se pone de manifiesto en su desconfianza de toda argumentación que él pudiera estigmatizar como *logikón*, «abstracta». Una queja constante contra sus predecesores es que ellos argumentaban más bien «abstractamente» *(logikôs)* que «de acuerdo con la naturaleza» *(physikôs)*. Esto se aplicaba singularmente a Parménides, pero es especialmente frecuente en su crítica de las Formas platónicas.

Met. 987b9: Hacer que la unidad y los números existan aparte de las cosas sensibles (en lo que él se diferenció de los pitagóricos), y la introducción de las Formas, fue el resultado de la naturaleza abstracta de sus investigaciones [80].

Met. 1069a26: Los modernos [*sc.* platónicos] consideran los universales como substancias, porque los géneros son universales, y a éstos los prefieren llamar principios y substancias debido al carácter abstracto de sus investigaciones.

GC 316a6-14, ofrece ambos aspectos de la contraposición:

Por ello, quienes están mejor familiarizados con los fenómenos naturales están en mejor disposición de postular la clase de principios que mantendrán sobre un área amplia, mientras que quienes, como resultado de mucha discusión abstracta, han perdido de vista los hechos son también más proclives a dar una opinión basada en la observación inadecuada. El tema que nos ocupa [de las magnitudes individuales] pone de relieve la diferencia entre investigar *logikôs* y *physikôs*. La escuela platónica dice que tienen que existir

[80] Διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις σκέψιν. Cf. la propia confesión de Platón en el *Fedón* 99e: εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Para Aristóteles era efectivamente una «huida» de la realidad. La expresión que emplea aquí Aristóteles ha provocado una variedad notable de traducciones: «el estudio de las cosas en las proposiciones» (Taylor), «las investigaciones en el ámbito de las fórmulas definitorias» (Ross, de un modo semejante «definiciones» Owens, Wedberg), «la considération des notions logiques» (Tricot), «seine dialektischtheoretische Denkweise» ([«sus formas de pensamiento dialéctico teoréticas», T. del T.], Düring, *Arist.*, pág. 249 y, en la 250, «seine spekulative Denkweise» [«su forma de pensamiento especulativa», T. del T.]), «investigación en la verdad de las cosas mediante los argumentos» (Evans), «interés en la dialéctica» (Warrington, Hope). La idea reaparece en *Cael.* 293a29: quienes no sitúan la tierra en el centro del universo «se apoyan más bien en los *lógoi* que en los fenómenos».

No puedo estar de acuerdo con Owen *(Symp.* Ar. I, pág. 176 n. 4) en que, puesto que Aristóteles dice, en 1029b13, πρῶτον εἴπωμέν τινα περὶ αὐτὰ λογικῶς («hagamos primero unas observaciones lingüísticas abstractas», Ross), «esto describe su método propio». Sobre el uso diferente de λογικῶς en los *Analíticos,* donde se opone a ἀναλυτικῶς, *vid.* 82b35-6, 84a7-8, con las notas de Ross. Λογικόν, como λόγος mismo, tiene una multitud de significados y el contexto debe decidir.

magnitudes indivisibles porque, de lo contrario, el triángulo ideal serán muchos, pero parecería que Demócrito se ha apoyado en argumentos más relevantes extraídos de la naturaleza [81].

Aristóteles habría sostenido probablemente, a diferencia del científico moderno o filósofo de la ciencia, que las observaciones deberían registrarse con una mente completamente abierta y toda hipótesis basarse sobre ellas —una situación imposible, aunque fuera deseable—. (*Vid.* las págs. 123 y sig. *supra.*) Para él todo parte de la inducción, la cual, junto con el silogismo, deberían considerarse como las dos fases del mismo proceso. El énfasis que se pone sobre cada una de ellas puede variar, pero no se las puede considerar con propiedad como métodos separados y contrapuestos. La perfección formal del silogismo puede dar una impresión de infalibilidad y hacerlo más «irresistible» (βιαστικώτερον, *Top.* 105a18) y se siente la tentación de ver el proceso inductivo ascendente como carente de finalidad por basarse en un examen incompleto de los particulares. De hecho, sin embargo, la premisa mayor del silogismo es precisamente una especie de generalización inductiva y el proceso ascendente ha precedido al descendente en todos los casos. En este punto Aristóteles reconoce su deuda con Sócrates: «Puede estarse justamente de acuerdo con Sócrates en dos cosas», dice él (*Met.* 1078b27), «en los argumentos inductivos y en las definiciones generales, de los cuales ambos se ocupan del *arché* del conocimiento, pero Sócrates no concedió una existencia separada a los universales o las definiciones». El intento socrático de hacer que sus interlocutores abstrajesen el *eîdos* a partir de los ejemplos diversos con los que ellos se le presentaban primero (por ejemplo, en *Menón* 78c) constituyó un intento temprano del método inductivo tal y como lo entendió Aristóteles [82]. Pero, mientras que Sócrates se había interesado por aplicarlo a cuestiones morales (*Met.* 987b1), Aristóteles buscó aplicarlo a todo el campo del conocimiento. La ciencia, sostuvo, depende de las formulaciones de la causa que «no podría ser de otra manera», pero nuestro conocimiento de estas verdades necesarias (verdades sobre las formas y las esencias) se deriva por inducción de la percepción sensorial.

Este argumento lo expresa mediante su distinción entre lo que es más próximo y más fácilmente cognoscible para nosotros mismos y lo que es más cognoscible en su propia naturaleza, y a esta cuestión debemos regresar ahora. (Cf. la pág. 187, *supra.*)

---

[81] Es interesante especular cómo habría llegado a ser Aristóteles si hubiera conocido la obra de Demócrito, pero no la de Platón. Needham, que se muestra generoso con una de sus ideas, sugiere (*Hist. of Embryol.*, pág. 59) que «Quizá Aristóteles no habría hecho descubrimientos tan importantes si hubiera sido más partidario de Demócrito. Porque la teleología, al igual que otras variedades del sentido común, es útil de vez en cuando».

[82] Sobre Sócrates y la inducción *vid.* el vol. III, págs. 404-409.

An. Post. 71b33-72a5: Los términos anterior y más cognoscible se usan en dos sentidos, porque no es lo mismo ser anterior por naturaleza y anterior en relación con nosotros, ni más cognoscible [83] por naturaleza y más cognoscible para nosotros. Por anterior y más cognoscible en relación con nosotros me refiero a esas cosas que están más próximas a la percepción sensorial, por anterior y más cognoscible en sentido absoluto a las que están más lejos de la sensación. Ahora bien, las cosas que están más lejos de la sensación son los universales y las que están más próximas los individuales.

Met. 1018b32-34: Hablando desde un punto de vista lógico los universales son anteriores, pero en la sensación los individuales los preceden.

Met. 1029b4-12: Aprender se origina para todo el mundo de este modo, de lo que es menos cognoscible por naturaleza a lo que es más. Exactamente igual que en la conducta la tarea es partir de lo que es bueno para cada uno y hacer lo que es bueno en general bueno para cada uno, así también ahora la tarea es partir de lo que es cognoscible para uno mismo y hacer lo que es cognoscible por naturaleza conocido para uno mismo. Lo que es conocido y primario para la gente individualmente con frecuencia sólo puede conocerse hasta un punto pequeño, y contiene poco o nada de realidad [84]. Sin embargo, de lo que se conoce mal, pero es conocido para uno mismo, hay que intentar comprender lo que es cognoscible en sentido universal, a través, como se ha dicho, precisamente de aquellas cosas que uno comprende.

Esta distinción determina el programa del filósofo-científico. Partiendo de la percepción de los individuales, y respetando los *archaí* primarios e indemostrables, forma mediante la inducción conceptos de generalidad creciente. Ellos procuran un tipo más verdadero de conocimiento —el conocimiento de lo que es anterior en sentido lógico— que él usa para formar las premisas de las demostraciones («los silogismos científicos»).

¿El avance del conocimiento es de lo particular a lo general o viceversa? Hasta aquí la respuesta parece obvia. Debemos partir del testimonio de nuestros sentidos, que nos hace directamente conscientes de lo particular y avanzar de ello a los conceptos generales. En este punto, no obstante, como en otras cuestiones, la expresión aristotélica, conforme él sigue resueltamente un hilo u otro de pensamiento, es tal que ha engañado a los especialistas hasta el punto de acusarlo de duda o incoherencia. La dificultad nace de su declaración al comienzo de la *Física:*

[83] Barnes puede tener razón en decir *(An. Post.,* pág. 100) que aquí «conocido» es mejor que «cognoscible», pero difícilmente eludirá la dificultad de hallar una forma comparativa para «conocidos» su sustitución por «familiares». Los γνωριμώτερα ἁπλῶς ciertamente no son «más familiares».

[84] ¿Los individuales —las «substancias primarias»— contienen poco o nada de realidad? Esto tendrá que esperar hasta el capítulo siguiente.

> Toda rama del conocimiento y la inteligencia que tiene principios *(archai)*, causas y elementos se desarrolla mediante el trato con ellos. Eso es lo que queremos significar por conocer una cosa, a saber, conocer sus causas y principios primarios hasta llegar a sus elementos más simples. Es evidente, por consiguiente, que en el caso de la filosofía natural misma debemos empezar por intentar determinar sus principios. El avance natural es de lo que es más cognoscible y evidente para nosotros a lo que es más evidente y cognoscible por naturaleza [85], porque lo que es cognoscible en relación con nosotros no es lo mismo que lo que es más cognoscible en sentido absoluto. Ésa es la razón de que el método deba ser avanzar de lo que es más obscuro por naturaleza, pero más evidente para nosotros, a lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza. Ahora bien, lo que a primera vista nos aparece con mayor claridad y viveza es más bien lo que es confuso, los elementos y principios de lo que después llega a conocerse cuando analizamos la masa. *De aquí que debamos avanzar de las generalidades a los particulares* [86], porque el todo es más accesible a la sensación, y lo universal es una especie de todo, que abarca muchos elementos semejantes en parte. La relación es algo semejante a la que existe entre el nombre y el *lógos:* un nombre, por ejemplo «círculo», significa un todo indiferenciado, pero la definición lo analiza en sus componentes diversos [87]. Del mismo modo, los niños empiezan por llamar a todos los hombres «papá» y a todas las mujeres «mamá», pero después distinguen todos y cada uno.

Las palabras en cursiva parecen al principio una especie de contradicción terminante del método preconizado en otros lugares, pintando el avance del conocimiento como desde lo particular (el objeto sensible) a lo universal (la definición, la ley o el axioma) y así tenemos veredictos tales como «Aristóteles parece dudar un tanto en este punto» (Evans). Mas él está mirando simplemente el tema desde otro ángulo. La clave radica en la mención del

---

[85] Así, de nuevo, en *De an.* 413a11-12, ἐκ τῶν ἀσαφῶν μέν φανερωτέρων δὲ γίνεται τὸ σαφὲς καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον.

[86] Διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ'ἕκαστα δεῖ προιέναι, 184a23.

[87] Apenas si puedo pensar que Aristóteles haya hablado de la relación entre ὄνομα y λόγος, usando el ejemplo de un círculo, sin estar pensando en Platón. (Cf. *Ep.* 7, 342b; vol. V, pág. 421.) En parte por esta razón, de las dos alternativas mencionadas por Ross *(Fís.,* págs. 457 y sig.), supondría que él, mediante καθ' ἕκαστα, se refiere a los componentes separados de la definición (ὁρισμός, 184b2), es decir, el género y las diferencias. Esto encaja perfectamente con el contexto. Lo que tiene que hacer el filósofo es διαιρεῖν o διορίζειν τὰ συγκεχυμένα, coger la multitud confusa de perros, árboles, etc., y extraer de ellos las definiciones, al igual que de sus géneros y subespecies. La distinción entre ser congnoscible para nosotros y cognoscible en sentido absoluto vuelve a aparecer en relación con la definición en *Top.* 141b3 y sigs. El género y las diferencias son más cognoscibles que las especies, y anteriores a ellas, en sentido absoluto, porque, si se los elimina, desaparecen también las especies. (La observación en cuestión parece una especie de ocurrencia tardía: repárese en τρόπον τινά, hay «una especie de analogía».)

comportamiento lingüístico de los niños, en su primitiva generalización errónea. «Lo general» o «universal» [88] alude a algo diferente en cada exposición. En los *Analíticos* significa el concepto pensado y definido con propiedad de una forma específica o genérica que la mente ha abstraído analizando los objetos individuales de la sensación, resultado de un proceso completado de inducción. Aquí, en la *Física,* significa el primer flujo sin analizar de las impresiones que golpea continuamente a nuestros sentidos. Los *Analíticos* sostenían que, cuando vemos a Calias, tomamos conciencia por primera vez, de una forma rudimentaria, de la forma de hombre, de la que la experiencia repetida, más la actividad intelectual, puede procurarnos el conocimiento. Pero en el curso de un día normal podemos ver docenas, si no cientos, de hombres. Un ser racional que acabase de llegar de otro planeta, después de señalar a Calias y habérsele dicho «Calias», podría decirse a sí mismo, «Ah, más Calias», como el niño que llama a las visitas «Papá». Nuestros sentidos no habrán recibido sólo un bombardeo de hombres, sino de árboles, perros, casas y muchas otras clases de objetos. A estas impresiones confusas (συγκεχυμένα) es a las que se alude en la *Física* como «lo general», lo que se presenta a sí mismo «como un todo» (καθόλου), a partir de lo cual, para obtener el conocimiento, quien busca debe aprender a identificar y definir cada clase por separado.

De modo que, cuando Aristóteles dice que el conocimiento avanza de lo particular a lo general, quiere decir de la percepción de un individuo único como Calías, a través de la visión y el sonido de otros hombres individuales, a la comprensión del concepto «hombre»; por avance de lo general a lo particular quiere significar que de una masa confusa de sensaciones inmediatas, una pluralidad infinita de la que no es posible conocimiento real alguno [89], avanzamos a cada concepto individual, el ἕν κατὰ πολλῶν, la unidad que se extiende y se predica de cada miembro de una clase definible.

Una observación final: conocimiento en potencia y en acto. Estamos familiarizados con la firme creencia aristotélica en que, aunque los fundamentos del conocimiento los establece la sensación, la sensación, por las razones expuestas en los *Analíticos Segundos,* no es el conocimiento en sí. Conocer *x* es conocer su causa, y sólo el universal proporciona la causa (pág. 186, *supra).* En el capítulo último de *Met. M* ha conmocionado a algunos intérpretes al abordar lo que se le ha presentado como un problema difícil tanto

[88] He traducido la misma expresión τὸ καθόλου de ambas maneras. En sentido completamente literal significa, «lo 'como un todo'». Hay que resaltar que su aplicación aquí a τὰ συγκεχυμένα es muy inusual. Sobre la definión de su uso normal vid. *An. Post.* 73b26 y sig.

[89] El *ápeiron* de Platón, *Fil.* 16d-e. Todo el pasaje 16c5-17a5 ofrece una anticipación de los métodos de Aristóteles. Cf. también *Met.* 1018b32-34 con *EN* 1095b3-4.

a él como a los platónicos. Si, dice él (evidentemente pensando en las Formas platónicas), se niega que las substancias reales (οὐσίαι) existen separadas en la forma que decimos que existen los individuales, la substancia, tal y como la entendemos, desaparece. Si, por otra parte, se las concede una existencia separada, ¿qué sucede con sus elementos y principios? No es un problema que interese de momento (respecto del cual *vid.* la discusión juiciosa que hace Annas en *Met. M and N,* págs. 188-92), sino una observación que hace sugiriendo una solución. Al principio repite (1086b33), con razones, lo que se espera, que el conocimiento tiene por objeto el universal, luego continúa, en 1087a15, del siguiente modo:

> Esto presenta la mayor dificultad de todas, pero es cierto en un sentido y no en otro. El conocimiento, del mismo modo que el acto de conocer, es doble, en potencia y en acto. La potencialidad, como la materia, es universal e indefinida, y así es su objeto, pero la actualidad, siendo definida, tiene un objeto definido, *este* conocimiento de *esta* cosa. El ojo ve el color incidentalmente, porque *este* color que él ve es color, exactamente igual que la letra a que mira es *una* a. Evidentemente el conocimiento es en un sentido universal, y en otro no.

Éste es otro ejemplo del tipo respecto del cual yo intenté preparar al lector en el cap. V. No estamos tratando con obras preparadas para la publicación, sino con libros de apuntes y, enfrentado con problemas diferentes, Aristóteles está siempre dispuesto a poner a prueba una solución *ad hoc.* La obscuridad o incoherencia aparentes lo único substancial que pueden revelar es una variación terminológica. Una cosa segura es que «universal *e indefinido* (ἀόριστος)» no puede describir el objeto de la definición, el concepto articulado de la forma, que procura el conocimiento del que la percepción proporcionó el material nuevo. En ese sentido, la sensación misma era conocimiento potencial, actualizado por la inducción. (Cf. la pág. 195, *supra.)* El «universal indefinido», en cuanto conocimiento potencial, debe ser la conciencia primera de hombre, pongamos por caso, evocada por la visión de un individuo único (pág. 196, *supra;* el ejemplo del color que aparece aquí es justamente un paralelo). Hay un sentido en que «la sensación misma implanta el universal» y su expresión aquí no afecta al meollo de su epistemología.

XI

LA SUBSTANCIA [1]

El planteamiento aristotélico es el inverso del parmenídeo. Parménides vio el Ser como uno y se pregunta cómo podría ser muchos. Aristóteles ve los seres como múltiples. Se pregunta: ¿Cómo podría cualquier naturaleza explicar sus diferencias?

J. Owens

«Lo que es» se dice de muchas maneras.

Aristóteles [2]

---

[1] La bibliografía sobre la ontología de Aristóteles es vasta. Sigue sobresaliendo entre ella el libro de Joseph Owens *The Doctrine of Being in A.'s Metaphysics,* cuya segunda edición revisada en 1963 se citará aquí. *A.'s Conception of Ontology* (1975), de W. Leszl, pasa revista crítica de las opiniones de muchos especialistas, desde Brentano (1862) a Happ (1971), pasando por el mismo Owens, Jaeger, Ross, Aubenque, Berti, A. y S. Mansion, Merlan, Routila, Nogales, Décarie y otros, de cuyos escritos pueden hallarse los pormenores con la ayuda de su índice, aunque no con la misma facilidad que si hubiera una bibliografía. (Téngase en cuenta que las tres primeras entradas que se aplican a S. Mansion deberían asignarse a A. Mansion. Owens tiene una larga reseña de Leszl, en *JHP,* 1977, págs. 331-40.) Además de Owens (cuyo prólogo a su 2.ª ed., págs. 13-27, es particularmente útil), eligiría S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote* (2.ª ed., 1976) y más especialmente su artículo «La première doctrine de la substance» *(R. Phil. de Louvain,* 1946). *Von der männigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), de Brentano, apareció en una traducción inglesa *(On the Several Senses of Being in Aristotle)* en 1975. Sobre la naturaleza y la composición de cada uno de los libros de la *Met.* y el orden en que se pretendió que se leyeran *vid.* Owens, *Doctrine of Being...*, págs. 83-92. Sobre la teorías del orden cronológico de la composición (Jaeger, Von Arnim, Nuyens, Oggioni) *ib.,* págs. 92-104. Chung-Hwan Chen es uno de los que ven como irreconciliables las concepciones de la substancia en las *Categorías* y la *Metafísica* y explica su incompatibilidad genéticamente, por representar fases cronológicas diferentes de la evolución filosófica de Aristóteles. Su artículo en *Phron.,* 1975, contiene mucho de valor, aunque aquí se intentará una explicación distinta. Puesto que mi planteamiento global es algo diferente del de los demás, en lo que sigue no aludiré con frecuencia a otras autoridades. J. H. Lesher hace también un planteamiento completamente diferente en *Phron.,* 1971. Sus notas contienen información bibliográfica útil.

[2] Tò ὂν λέγεται πολλαχῶς. Reconocer y explicar las ambigüedades latentes de «ser» como solía hacerse hasta ahora era, en opinión de Aristóteles, el primer paso hacia la comprensión de la naturaleza del ser. En consecuencia, no dudó en repetir esta frase vital en varios lugares. *Vid. Met.* 1003a33, 1028a5, 1026a33, y cf. 992b18-19, 1064b15, 1089a7 y 16.

El tema de este capítulo es la ontología, cuyo nombre, aunque es una acuñación moderna, parece apto para el estudio aristotélico de lo que *es (ón)* o *son (ónta)*, de lo que de hecho significa *ser*. Puede resultar difícil explicar claramente la respuesta de Aristóteles a lo que él mismo llamó «la cuestión eterna» de la naturaleza del ser. La respuesta en sí puede haber contenido incluso incoherencias, aunque eso sólo se admitirá aquí, caso de hacerlo, como un último recurso. Pero este capítulo espera al menos mostrar que la pregunta misma, «¿Qué es el ser?» no es nada vago u obscuro, sino una pregunta perfectamente natural e inteligente.

Para empezar, no obstante, una palabra sobre la terminología. Al introducir el tema de la ontología en *Met. Z* (1028b2-4), Aristóteles dice que preguntar «¿Qué es lo que *es?» (tò ón)* es equivalente a preguntar «¿Qué es ser?» *(ousía)*. La primera expresión consta de artículo determinado y participio neutro del verbo «ser». De ese modo corresponde a la expresión artículo más sustantivo (lo caliente, lo húmedo, etc.) familiar desde los tiempos presocráticos, que a veces es difícil saber si significa algo caliente o la cualidad calor. La forma gramatical, sin embargo, favorece, como sentido predominante en la mente de quien lo usa, «el ser», es decir, algo que es (por ejemplo, un ser humano). *Ousía* es el sustantivo de la misma raíz verbal y por ello tiene la tendencia a significar *ser* en abstracto, el ser *de* la cosa que es, o lo que significa decir que «es» [3]. Bonitz, sin embargo, señaló que seguir hasta el final los usos aristotélicos de esta palabra sería exponer toda su filosofía *(Index,* 544a). Dos sentidos principales, ya apuntados, destacarán cuando intentemos esta tarea: 1) La substancia primaria, el hombre o el caballo individual de las *Categorías,* sujeto de toda predicación y que nunca puede predicarse de nada [4]; 2) la substancia secundaria de las *Categorías,* la esencia o forma definible, representada por el género y la especie a que pertenecen las substancias primarias [5]. Normalmente se traducirá aquí *ousía* por la palabra «substancia» [6].

---

[3] Es tentador usar «existente» y «existencia» (cf. Düring, *Arist.*, págs. 586, 597), pero τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, y existencia es sólo uno de los sentidos que abarca.

[4] *Catt.* 2a11-14 (pág. 155, *supra)* y a menudo en otros lugares, por ejemplo, en la *Met.* 1017b13, 1038b15. En 1037a29, se dice que οὐσία es la «forma inmanente» (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν).

[5] *Catt.* 2a14-19, pág. 155, *supra.*

[6] Sin duda próximo a lo que se entiende hoy por ese término. Cf. la pág. 156, *supra.* Ya no corremos peligro de confundir las substancias como *ousía* con la substancia o substrato de Locke (ὑποκείμενον de Aristóteles en el sentido de ὕλη, materia: en el sentido de sujeto de la predicación es completamente apropiado), lo que causaría por supuesto una confusión inútil. Cf. Locke, *Essay Concerning Human Understanding,* II, 23, 1, ed. Nidditch, pág. 295; *Brit. Empir. Phils.*, ed. Ayer y Winch, págs. 91 y sig.: «No imaginando cómo estas *Ideas* simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer un *Substratum,* en el que subsisten, y del que resultan, al que en consecuencia llamamos *Substancia*».

¿Hay una ciencia única del ser como tal? Ésta es la primera cuestión que el mismo Aristóteles tiene que tratar. Las ciencias separadas, cada una de ellas con sus *archaí* propios, se ocupaban respectivamente de clases o géneros diferentes de ser *(An. Post.* libro I, cap. 28), pero el ser en sí no es un género [7]. «'Ser' se usa de muchas formas» y no hay rasgos comunes a todo lo que se aplica, que correspondan a los que unen a los miembros de un género. No sólo abarca todas las categorías, sino que aparece como ser en potencia y en acto, accidental y esencial, y ser como verdad contrapuesto a no ser como falsedad. Él rechaza al último (ἀφετέον) como no existente en las cosas sino sólo en la mente [8], y al ser accidental por no estar sujeto a ley alguna, carecer de causa definible y no aparecer «ni siempre ni en la mayor parte» [9].

Después de hacer estas excepciones, afirma con audacia el comienzo de *Met.* Γ que «hay una ciencia única que contempla el ser como tal y sus atributos esenciales, diferente de todas las ciencias especiales», que «separa una parte de él» para su estudio. Esto es posible porque «ser» pertenece a una clase de expresiones que no son sinónimas, ni meramente homónimas o equívocas, sino que expresan relaciones diferentes con un concepto común, que irradian, por así decir, de un centro común. De modo que cosas tan diferentes como el ejercicio físico, una bebida, el calor y un hombre, pueden ser consideradas todas sanas, sin implicar que estas palabras sean sinónimas, sino que todas ellas tienen alguna relación con la misma cosa, la salud, ya por el hecho de conservarla, de producirla, por ser síntoma de ella o poseerla. Del mismo modo puede llamarse médicos a un manual y a una navaja, no de una forma accidental, como puede llamarse gato a un mamífero y a una herramienta, sino por el hecho de estar relacionados con el mismo concepto central del arte de sanar [10]. Lo mismo se aplica a ser y al verbo «ser» que

---

[7] *An. Post.* 92b14, *Met.* 998b22, 1053b22-24. Cf. 1024b9-16. Es típico de Aristóteles que, en *De an.* 412a66, llame a οὐσία γένος τι τῶν ὄντων (y cf. *Fís.* 189a14 ἡ δ'οὐσία ἕν τι γένος), mientras que, en *Met.* 1028a30, ella «no es *un* ser, sino el ser primaria y simplemente», y puede verse qué quiere decir en ambos casos.

[8] *Met.* 1027b25-28a3, 1065a21-26. (Sobre la cuestión de reconciliar el pasaje anterior con el texto recibido de 1051b1 *vid.* Ross sobre el segundo.) Ni aún poseyendo la expresión «decir lo que es» con el sentido de «decir la verdad», podemos seguir su ejemplo. (Owens discute este sentido de ser y no ser en su cap. 15, Brentano en *On the Several Senses of Being,* cap. III. Cf. Moreau, *Aristote et son école,* pág. 78; Grote, *Arist.* II, pág. 139 n. *a.)*

[9] *Met.* 1026b31-33, 1065a24-25. De aquí que no pueda haber conocimiento del mismo (porque todo conocimiento tiene por objeto lo que aparece siempre o en la mayor parte, *Met.* 1065a4-5, 1027a20-21), y de hecho está ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (1026b21). Cf. *An. Post.*, libro I, cap. 30.

[10] *Met.* 1003a34-b10 (el ejemplo de la salud de nuevo en *Top.* 107b6-12), 1030b1-3, 1061a3-7. El ejemplo propio aristotélico de homonimia, la coincidencia puramente accidental de los nombres, es κλείς, que significa tanto la llave de una puerta como el homóplato *(EN* 1129a29-31).

tiene muchos sentidos [11], pero todos referidos al mismo punto de partida. Unas cosas se dice que son porque son substancias, otras como afecciones de la substancia, otras como representando un avance hacia la substancia, o destrucciones, privaciones o cualidades de ella, como productoras o generadoras de la substancia o de cosas relativas a la substancia, o negaciones de algunas de estas o de la substancia misma. (Decimos incluso del no ser que *es* no ser.) *(Met.* 1003a34-b10; cf. 1030a25-26.)

Este concepto, llamado adecuadamente «sentido focal» por G. E. L. Owen, «ha posibilitado a Aristóteles», como añade, «convertir una ciencia especial de la substancia en la ciencia universal del ser» [12]. Esta ciencia es la filosofía *par excellence* (llamada en otros lugares «filosofía primera», pág. 145, *supra),* en cuanto diferente de las matemáticas, la física y la dialéctica. De ellas, las matemáticas abstraen y estudian la cantidad y la continuidad en los seres, la física los estudia no *en cuanto* seres, sino *en cuanto* en movimiento, mientras que a la dialéctica se la clasifica negativamente con la sofística por mirar los atributos de las cosas que son, pero no *en cuanto* son, ni con el ser en la medida en que es ser *(Met.* 1061a28-b11; cf. 1005b8-11).

La existencia de una ciencia única del ser *en cuanto* ser, u ontología, afirmada y reafirmada de una forma tan triunfante en la *Metafísica* [13], pare-

[11] Los lectores deberían conocer la advertencia de Hamlyn de que hablar, en relación con Aristóteles, de palabras que tienen sentidos «es algo que habría que evitar» *(CR,* 1973, pág. 213), aunque yo mismo no puedo seguir por completo su razonamiento. Parece representar muy bien en inglés el sentido de expresiones tales como πολλαχῶς λεγόμενα (literalmente «dicho de muchas maneras»). Long, al hacer la reseña de M. C. Stokes, en *Mind,* 1975, pág. 290, dice: «Aristóteles no tiene una palabra que se aplique a 'sentido' en la forma que supone Stokes», sino que escribe más bien de cosas «que se dicen» de más de una manera. Long recomienda usar la distinción de Frege entre *Sinn* y *Bedeutung.* No obstante, la diferencia entre la lengua griega y la inglesa es tal que con frecuencia debemos introducir sustantivos donde el griego no tiene ninguno y me alivió hallar a un filósofo de la talla de Ian Macintyre que escribe que la indagación aristotélica sobre el Ser como Ser fue un intento de «aislar el hilo unificador del significado en los *sentidos* múltiples en que puede usarse la palabra 'es'» *(Ency. Phil.* I, pág. 273, la cursiva es mía).

[12] Owen, *Symp. Ar.* I, pág. 169, y *vid.* la pág. 156 n. 22, *supra.* Owens trata del sentido focal en las págs. 118-23 de su *Doctrine of Being,* defendiendo muy inteligentemente el procedimiento aristotélico de llamar a estas expresiones homónimas en los *Top.* y no homónimas en la *Met.* Como observa el mismo Aristóteles, con su actitud apática respecto de la precisión verbal, «Da igual la forma en que quieras expresarlo» (1030b3-4). Repárese en cómo acerca πρὸς ἕν a καθ' ἕν en 1003b12-15: pertenece a una ciencia única estudiar no sólo lo que es καθ' ἕν λεγόμενον *(comprende* un único concepto, es decir, la cosas que pertenecen a un género único, sus especies o las *propiedades* de ella o sus especies; *vid.* Leszl, *Ontology,* pág. 180), sino también lo que es πρὸς μίαν φύσιν (de lo que se habla *con referencia a* una naturaleza única, teniendo un sentido focal), «porque de estas cosas se habla también en un sentido καθ' ἕν». Una valoración de la significación filosófoca del concepto puede verse ahora en Hamlyn, en *PAS,* 1978.

[13] 1003a21, b15; 1005a2-3 y 13-14; 1061b11-17.

ce a primera vista que la pone en entredicho un pasaje de la *Ética Eudemia.* Aparece en una polémica contra las Formas platónicas. No hay una Forma única del Bien. «Bueno» tiene tantos sentidos como «ser»; se halla en todas las categorías, en la substancia como inteligencia y Dios, en la cualidad como justicia, en la cantidad como moderación, etc.

> «Del mismo modo que», continúa (1217b33), «el ser no es uno en los modos que he mencionado, tampoco lo es bueno, *ni tampoco hay una ciencia única del ser o de lo bueno.* Incluso cosas buenas de la misma categoría no son los objetos de una ciencia única, por ejemplo, la oportunidad (καιρός) y la moderación (τὸ μέτριον). Artes diferentes abarcan clases diferentes de oportunidad y moderación: en relación con la comida, la medicina y el ejercicio físico: en relación con la guerra, la estrategia».

La analogía con el bien nos ayuda a ver aquí el sentido de Aristóteles. Él habla siempre de reducir una generalidad a sus constituyentes más pequeños, acercarse lo más posible a lo individual; el médico no cura «al hombre», sino a Sócrates *(Met.* 981a18, pág. 200, *supra).* Puede ser significativo que él se limita a decir que no hay una ciencia única del ser (τὸ ὄν), no del ser *en cuanto* ser (τὸ ὂν ᾗ ὄν). En cualquier caso, lo que quiere decir, como ha dicho en otros lugares *(vid.* el comienzo de *Met E),* es que no puede reducirse —pongamos por caso— la ornitología, la botánica, la geología, la psicología, etc., a una ciencia con una serie única de primeros principios sobre la base de que las naves, las plantas, los minerales y la vida toda tienen el ser en común. En *Met.* 1004b5-8, sus ejemplos son los números, las líneas y el fuego; la ciencia única del ser no los estudia en sus naturalezas separadas, como número o fuego, sino simplemente *en cuanto* ser. Ésta es la tarea del filósofo considerado como diferente del matemático o el físico.

LA PREGUNTA: ¿QUÉ ES EL SER?

Después de haberse convencido a sí mismo de que esta pregunta no es absurdamente amplia, sino el objeto propio de la filosofía primera, Aristóteles procede a buscar la respuesta. Como sabemos tiene dos partes (págs. 145 y sig., *supra),* la búsqueda de la realidad en el mundo de la naturaleza, y la existencia y, si existe, el carácter del ser que existe en actualidad pura, sin que le afecten los movimientos y los cambios de nuestro mundo. La primera, que nos condujo a los libros Γ y *E* de la *Met.,* es el tema principal del libro *Z* y el segundo del libro Λ. Al tratar de la primera en este capítulo, nos hallaremos nosotros mismos muy ocupados en escoger el camino que, a través de las incoherencias del lenguaje aristotélico, nos lleve a la coherencia básica de su pensamiento.

¿Qué significa preguntar «Qué es el ser»? o «¿Dónde reside la realidad última» como una pregunta que se aplica al universo físico en su totalidad? La cuestión suele despacharse a la ligera precisamente porque es tan simple. Sólo significa: ¿cómo vamos a ponernos a responder a la pregunta «Qué es» cuando la confrontemos con cualquier objeto del universo? Es decir, ¿podemos hallar una norma universal, aplicable sin excepción o normalmente, que nos asegure que buscaremos lo adecuado en cada caso, de modo que, cuando hallemos la respuesta que estamos buscando, nos proporcione lo esencial y excluya sólo lo que es incidental?

Si esto sigue pareciendo vago, los diversos tipos de respuesta que Aristóteles pone a prueba uno a uno dejan claro que se trata de una pregunta natural e inteligente. Aunque los filósofos y los científicos no se han puesto de acuerdo sobre la cuestión, pueden ofrecer con facilidad diferentes tipos de respuesta, que serán no tanto contradictorias como imposibles de relacionar entre sí. Supongamos que nuestra pregunta es «¿Qué es un hombre?». Uno, pongamos por caso un fisiólogo de mentalidad materialista, replica ateniéndose a su cuerpo —carne, huesos, tendones, sangre, nervios, etc.—: lo demás es accesorio. En términos aristotélicos, supone que las substancias o la realidad del sujeto residen en su materia. Dado que el principio aristotélico es tener en cuenta todo aquello que «se dice», toda opinión sostenida de una forma sincera, la materia se convierte en un candidato al título de *ousía*, es decir, a ser en términos generales la respuesta a la pregunta «¿Qué es?». Otro, más interesado por la taxonomía, responde, «Él es un animal», de manera que Aristóteles anota como segundo candidato el género, etc. [14]. Indudablemente, todos tienen parcialmente razón, porque «ser se dice de muchas formas», pero él debe decidir dónde se encuentra él mismo. Así que, en primer lugar, repite lo que dijo en las *Categorías*, que la substancia no es un predicado, sino el sujeto de toda predicación, añadiendo, no obstante, de inmediato: «Pero no debemos quedarnos ahí, porque no es suficiente» (1029a7-9).

Comienza, como es característico de él, partiendo del punto de vista del sentido común (cap. 2). Se piensa que la substancia, o existencia real, corresponde evidentemente a los cuerpos: a los animales, las plantas y sus partes, a los cuerpos simples como el fuego, el agua, la tierra y sus productos, y a los cuerpos celestes, el sol, la luna y las estrellas. A ellos se les suele llamar substancias [15], ¿pero estamos en lo cierto? Según los platóni-

[14] El mismo Aristóteles tiene un buen ejemplo en *De an.* (403a29-b2): «Un *dialektikós* definiría la cólera como el deseo de vengarse de una ofensa, un científico físico como un hervir de la sangre o el elemento caliente en torno al corazón. Uno nombra la forma y su definición, el otro la materia».

[15] Se los presenta como representando el primer sentido de «substancia» en *Met.* (1017b10-14).

cos, por ejemplo, las realidades no son los cuerpos, sino las Formas y los números.

Ahora la investigación se hace más sistemática. El sustantivo substancia se usa en cuatro sentidos principales, como

I) Esencia
II) Universal
III) Género [16]
IV) Substrato o sujeto, que de suyo abarca tres cosas:
a) la materia, b) la forma, c) su producto, el objeto concreto [17].

Conforme avanza la investigación, se hace evidente que esta clasificación imprecisa, *prima facie,* necesita una aclaración. «Substrato» es ambiguo, esencia y forma son idénticos *(vid.,* por ejemplo, 1032b1-2), género es sólo un ejemplo de un universal. Los candidatos genuinos son: [18]

I) La materia
II) El objeto físico concreto como un todo
III) El universal
IV) La esencia

y el candidato elegido debe ser

a) el sujeto de toda predicación
b) un objeto individual que existe separado [19].

---

[16] Cf. *Top.* 102a34-35: «Una respuesta adecuada a la pregunta '¿Qué es el hombre?' es decir 'Es un animal'».

[17] La materia es el substrato de la forma, el individual concreto de su atribución (ὑποκείμενον, como hemos señalado antes, significa no sólo substrato, sino también *sujeto* de predicados). Cf. el cap. 13, 1038b4-6: «el substrato subyace de dos formas, o porque es un individual, como un animal subyace a sus atributos, o del mismo modo que la materia subyace a la actualidad». La inclusión de la forma como substrato en el pasaje que nos ocupa es inusual, y Bonitz *(Metaphysica,* pág. 346) sospechó que fue un desliz debido a la asociación constante en la mente de Aristóteles de materia, forma y el producto de ambas. Podría decirse, no obstante, que ella, en un sentido más verdadero que el compuesto, es la que subyace a las propiedades y los accidentes: es el sujeto de todos los atributos no incluidos en la definición de una especie, por ejemplo, la capacidad de fabricar herramientas del hombre. Sea como sea, su inclusión como substrato vuelve a aparecer en el libro *H,* 1042a28-29.

[18] Esto se hace patente en 1038b2 y sigs.

[19] Respecto de *a)* vid. *Met.* 1017b13-14, 1029a8-9, 1038b15 y más referencias que proporciona Mansion, *R. Phil. de Louvain,* 1946, pág. 355 notas 12-14; sobre *b) Met.* 1029a27-28, 1070b36. Éstos son los requisitos principales. Owens *(Doctrine of Being,* pág. 318) enumera las características de *ousía* en *Z* cap. 1 como 1) un «lo que es», 2) un «esto», 3) lo primario, «en el sentido de que mediante ella todas las otras cosas se expresan como ser», 4) lo que subsiste por sí mismo (καθ' αὑτὸ πεφυκός, 1028a23), 5) lo separado, 6) un substrato, y 7) lo definido (ὡρισμένον, 1028a27).

I) *La materia.* La candidatura de la materia (definida con este propósito, en 1029a20-21, como «lo que no es algo en sí mismo, ni una cantidad, ni corresponde a ninguna otra de las categorías por las que se determina el ser») es a primera vista de peso, porque ella es lo que queda si se quita todo lo demás (1029a11-12). Desde este punto de vista, la materia sería la substancia, pero no consigue superar la segunda prueba: carece de independencia e individualidad (líneas 27-28). Estamos buscando algo que pueda ser el objeto de una ciencia y, como dice después (1036a8-9), la materia es por su naturaleza incognoscible. Esto no evita que nuestro filósofo, con una mente que es incorregiblemente de ideas fijas, diga en el libro siguiente (1042a32): «Que la materia también es substancia es evidente» [20], por la razón de que subyace y persiste a través de todo tipo de cambio. Continúa explicando que ella es substancia en potencia, no es acto [21], y lo que está buscando en *Z* no es la substancia meramente potencial, por supuesto. La posición verdadera se explica con más detalle en *Fís.* I, cap. 9, mediante la distinción entre no-ser accidental y esencial. El substrato (la materia, *hýlē)* es sólo «accidentalmente no», porque está poseída (es posible que temporalmente) por la privación *(stérēsis)* de una forma. «Mantenemos que la materia y la privación son cosas diferentes, una de las cuales, la materia, es no ser accidentalmente, mientras que la privación esencialmente. La materia está próxima a la substancia —en un sentido *es* substancia—, pero la privación categóricamente no» (192a3-6).

II) *El objeto concreto individual.* Vimos cómo, en las *Categorías,* se dio al objeto individual, que existe por separado, percibido por los sentidos, el rango de substancia en el sentido más pleno y estricto: un hombre particular, un caballo particular. Esto se repite en *La Generación de los Animales* (que es improbable que sea una obra temprana), en 767b32 y 768a1; tanto el género como el individuo son fuentes de generación, «pero realmente más el individuo, porque él es la substancia ... y por individuos me refiero a Corisco o Sócrates». *Met.* Λ ofrece un pasaje particularmente notable (1071a17-22). Podemos hablar de *archaí* en términos universales, «pero estos universales no tienen ser (οὐκ ἔστιν); cada causa individual tiene su efecto individual. En general, el hombre engendra al hombre, pero no existe tal 'hombre'. Lo que esto significa es que Peleo engendró a Aquiles y tu padre a ti». Tales son los seres que el sentido común declara que existen real y plenamente, y Aristóteles abandonó el campo filosófico de su maestro por

[20] De manera que no es completamente cierto decir con Charlton *(Phys. 1 and 2,* pág. 142) que los estoicos no habían hallado en Aristóteles «rastro alguno» de la doctrina de que la materia prima es *ousía.* Sólo tenían que citar esta frase.

[21] *Met.* 1042a27-28, b9-11. Sobre la materia como substrato del cambio, y como potencialidad, *vid.* las págs. 135 y sig., *supra.*

ser el apóstol del sentido común. Platón no había jugado limpio con la rica variedad de las cosas del mundo natural. Pretendiendo explicarlas, de hecho las había privado de la mayor parte de su realidad y la había transferido a unas realidades superiores de su propia invención. Los hombres se convirtieron en meras sombras del *autoánthropos* (palabra aristotélica, por ejemplo, 1040b33), que existían aparte en un plano más elevado. Para Aristóteles, éste era un producto de la imaginación y su invención sólo sirvió para degradar las realidades que nos rodean.

Seguía existiendo la necesidad de una explicación. A los ojos de Aristóteles, como hemos visto, la tarea del filósofo es explicar la realidad. Las substancias primarias de las *Categorías* se amontonan de inmediato en nuestros sentidos de una forma tan confusa que están lejos de ofrecer una explicación propia. *Ellas constituyen de hecho los datos de los que partimos, la realidad que exige una explicación* y ésa es la razón de que no se las pueda llamar substancia en el contexto filosófico presente. Lo que se busca aquí es *su* substancia, eso que hay *en* cada una de ellas [22] que es lo único que puede dar una respuesta científica a la pregunta «¿Qué es?». No es posible definición o explicación alguna de los individuales.

> 1036a5-8. No hay definición de los individuales; se los reconoce intuitivamente y mediante la sensación y, aparte de la experiencia real, no es claro si son o no. Pero siempre se habla de ellos y se los conoce por la fórmula universal. (Cf. 1040a2-4, *De an.* 417b22-23.)

En relación con esto el cap. 15, 1039b27-31:

> Por consiguiente, no hay definición ni demostración de las substancias individuales perceptibles, porque tienen una materia cuya naturaleza es tal que puede ser o no ser, por lo que todos los individuales son perecederos [23].

En 1029a30-32, la pretensión del objeto concreto de ser una substancia por su propio derecho se rechazó en pocas palabras por la razón de que es «posterior y evidente». La forma es lógicamente anterior porque el objeto concreto puede descomponerse en forma y en materia. Como dice luego, «la substancia es la forma inmanente, de la que, en unión con la materia, la substancia concreta recibe su nombre» (1037a29-30). Desde esta perspectiva, los individuales aparecen como substancias de un modo derivado, porque ellos contienen la forma definible [24]. Esto está en completo acuerdo

[22] Una de las razones por las que Aristóteles considera a las Formas platónicas incapaces de explicar las cosas de este mundo es porque «no son la substancia de estas cosas. De lo contrario habrían estado *en* ellas» *(Met.* 991a12-13). Cf. la pág. 215 n. 36, *infra.*

[23] Hay excepciones. La incognoscibilidad, científicamente hablando, de los individuales se debe a su materia. En consecuencia, Dios, que carece de materia, y los cuerpos celestes que, aunque perceptibles, son eternos e inalterables, al tener una materia (ὕλη) sujeta sólo al movimiento circular perfecto, son objetos propios del estudio filosófico, como veremos.

[24] 1037a29-30. Cf. 1039b20-22: «El objeto concreto y su definición *(lógos)* son clases dife-

con la descripción en *An. Post.* de cómo el conocimiento avanza desde sus raíces en la sensación a su fructificación en la comprensión de la forma (págs. 194 y sig., *supra).* Para Platón y Aristóteles, el ser o la realidad era sobre todo algo que podía conocerse, de lo que se podía «dar razón». No discutían la cuestión. Sin esa fe la filosofía sería una ocupación inútil, mientras que para ambos era la ocupación vital que más merecía la pena, la expresión más elevada de la naturaleza humana. «Todos los hombres tienden por naturaleza al conocimiento» [25]. La consecuencia fue que lo que ahora se consideran ramas separadas de la filosofía, a saber, la ontología, y la epistemología, se hallan en Aristóteles inextricablemente unidas.

Antes de seguir adelante, deberíamos recordar que Aristóteles trata a «la substancia» *(ousía)* como un término relativo; algo puede ser «más» o «menos» substancia que otra cosa. Así, en las *Categorías* (2b7-8), las especies eran «más substancia» que los géneros porque están más próximos al individual (pág. 155 n. 20, *supra).* En *Met. Z* (1029a5) se dice que la forma es «más ser» que la materia y, «por el mismo razonamiento», más ser que el compuesto de las dos. De manera que puede decir en Λ (1070a9-12) que hay tres tipos de substancia, la materia, la forma y el individual, sin situarlos por ello en el mismo nivel [26]. No deberíamos olvidar, si lo encontramos en dificultades, que se está enfrentando ahora a lo que él mismo llamó «el más difícil de todos los problemas, así como el más necesitado de atención»; «Si no existe nada excepto los individuales, y los individuales son infinitos [27], ¿cómo puede alcanzarse el conocimiento de lo infinito? Conocemos las cosas en la medida en que son uno y lo mismo y poseen algún atributo universal» *(Met.* 999a24-29). El problema es perenne, pero fue especialmente agudo para Aristóteles debido a su reacción en favor del individual en contra de las Formas platónicas.

---

rentes de substancia. Quiero decir que uno es substancia en el sentido del *lógos* combinado con la materia, el otro como *lógos* puro y simple». En las *Catt.*, por supuesto, la forma dependía en su substancialidad de la existencia de los individuales a los que era inherente (págs. 155 y sigs., *supra).*

[25] Primera frase de la *Met.* Cf. *EN* X, cap. 7, que explica por qué la felicidad humana más elevada consiste en «la actividad de la mente en el pensamiento puro, que no tiende a ningún fin ulterior y posee su placer propio» (págs. 403 y sigs., *infra).*

[26] La indiferencia aristotélica respecto de su lenguaje nunca cesa de conmocionar. Incluso τόδε τι, su expresión favorita para la unidad física o el individual (pág. 154 n. 14, *supra),* puede aplicarse de esta forma comparativa a la ὕλη (de todas las cosas). Ella es τόδε τι μᾶλλον cuando se contrapone a la στέρησις *(Fís.* 190b23-28). Cuando decide hablar con más precisión ella es *potencialmente un* τόδε τι (pág. 223, *supra).* En *De an.* 412a7, dice que hay tres clases de οὐσία: «la materia, que no es en sí un "esto" particular, la forma, en virtud de la cual se la llama "esto" y, en tercer lugar, el producto de las dos».

[27] 'Αόριστον no puede abarcarse mediante una sola palabra al traducir. Significa no sólo «infinito» (en número o extensión), sino también «indefinido», «indefinible» (incapaz de ὁρισμός).

Ya no debería causar sorpresa hallar la respuesta aristotélica a lo que ella es en el fondo, a saber, que, hablando en un sentido filosófico, la substancia es la forma o la esencia (lo que se expresa en la definición); mas aún quedan una o dos dificultades relevantes relacionadas con este y otros candidatos.

III) *El universal.*

> Parecería imposible que algo de lo que puede hablarse en sentido general pudiera ser una substancia. En primer lugar, la substancia de algo es peculiar de ello y no pertenece a ninguna otra cosa, mientras que el universal es común: lo que se llama universal es lo que pertenece a muchos. Desde este punto de vista es evidente que ningún atributo universal es una substancia y que ningún predicado común significa un «esto», sino sólo un «tal».

Que el universal no puede ser una substancia o un «esto» se repite muchas veces [28] y se discute a lo largo de los capítulos 13 y 14 de *Met. Z*. El cap. 14 pone en evidencia que apunta directamente a la doctrina platónica de las Formas, que elevó los géneros y las cualidades a la categoría de substancias que existen de una forma independiente y afirmó además que cuanto más generales son más elevada en su posición en la escala de la realidad.

Puede ser pertinente preguntar: ¿No es la forma o esencia aristotélica (εἶδος, τί ἦν εἶναι, «lo que va a ser» etc.), que en la *Metafísica* se equipara a la substancia en el sentido más estricto, precisamente tal universal? Ella no se aproxima más al individual que una declaración o descripción precisa de sus especies [29]. Esto nos lleva al corazón del dilema científico tal y como lo expresó Aristóteles en *Met.* b., que repite con palabras diferentes en el libro *Z*.

> 1039a14. Si ninguna substancia puede estar compuesta de universales porque ellos significan un «tal», no un «esto», ni ninguna substancia concreta (οὐσία σύνθετος) puede componerse en realidad de substancias, toda substancia sería simple, con la consecuencia de que no habría definición de ninguna substancia. Pero todo el mundo cree, y se ha sostenido antes, que lo que puede definirse es sólo, o ante todo, la substancia.

La ciencia, pensaba, debería ser capaz de explicar los individuales —este caballo, este árbol—, pero son precisamente ellos quienes eluden la definición y sólo se los puede estudiar en sus clases, «refiriéndonos a ellos y cono-

---

[28] Por ejemplo, *Met. Z* 1038b8-12 y b34-1039a2 (citado o parafraseado en el texto), 1041a3-5, *B* 1003a7-9, *I* 1053b16-17, *M* 1087a2, *Ref. Sof.* 179a8-10.

[29] En *PA* (639a16), con referencia a los métodos zoológicos alternativos, la frase enfática «cada substancia única» se refiere a la especie separada, ejemplificada por león, hombre y buey. Respecto de la sutil conclusión de Owens de que la forma no es ni singular ni universal, sino anterior a ambos, *vid.* su *Doctrine of Being,* págs. 242-45, 247 y sig.

ciéndolos a través del *lógos* universal [30]. Con todo, nada común a muchas cosas es substancia [31].

Es indudable que no logró (porque nadie lo ha hecho) resolver de una vez por todas el problema de la naturaleza de nuestro conocimiento de los individuales, pero al menos pueden hacerse tres observaciones a favor de su actitud.

a) La primera se ha puesto ya de relieve, a saber, que el objeto de su investigación en *Met. Z* es la substancia comprensible, el objeto del pensamiento científico. Es lo que llamó en las *Categorías* substancia segunda, y aún cree en la primacía real del individual, aunque por motivos científicos hay que reconocerlo «lógicamente posterior» (λόγῳ ὕστερον), segundo en el orden de la razón o comprensibilidad [32].

b) Él sostiene que cuanto más se aproxime la ciencia a definir el individual más rica es la realidad que está describiendo. La especie es substancia en mayor medida que el género y el investigador no debe descansar hasta estar seguro de que la *ousía* que revela finalmente es la del grupo definible más pequeño [33], lo más próximo a la «substancia primera» de las *Categorías*. El género, o no es en modo alguno un «ser» separado de su especie, o sirve sólo como su materia, lo indefinido y potencial [34]. La tensión en este punto entre Aristóteles y Platón es notable. En general, Platón enseñó que cuanto más omnicomprensiva es una Forma tanto más elevado era su lugar en la escala del ser. Ella contiene las Formas de sus géneros subordinados y sus especies y es enriquecida por ello. Esto es lo contrario de la concepción aristotélica, en la que el género más elevado carece de las diferencias que se añaden para formar los géneros inferiores y sus especies. No obstante, cuando miramos al método posterior platónico de la definición mediante *diaíresis*, especialmente en el *Filebo*, hallamos ideas mucho más

---

[30] 1036a6-7; también b34, el λόγος tiene por objeto el universal.

[31] 1040b23. Pero nótese lo que sigue: «Porque la substancia no pertenece a nada que no sea ella misma *y a lo que ella posee, de lo que es la substancia*». Evidentemente «substancia» se refiere más bien a la esencia que al individual concreto.

[32] En su disertación como miembro del Trinity College de Cambridge, H. McL. Innes ofreció una discusión útil sobre «The Universal and Particular in A.'s Theory of Knowledge» (publicada en Cambridge, en 1886). Cito una observación de la pág. 12 de esta obra:

«El objeto particular es una ἐξ ἀμφοῖν οὐσία ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ μορφῆς y como tal, aunque puede ser adecuado para los propósitos de las *Categorías*, es posterior a los ἀρχαί (εἶδος y ὕλη) y, por ello, menos οὐσία comparando con ellos. En esta afirmación hay implícito un criterio nuevo de οὐσία, el de la prioridad lógica, que realmente subyace a la original, porque el particular, aunque no es lógicamente anterior a sus ἀρχαί, es anterior, como sujeto, a los συμβεβηκότα que se predican de él».

[33] La ἔσχατον εἶδος, llamada οὐσία en *PA* 644a25. Otra opinión sobre este tema puede verse en R. D. Sykes, «Form in A.: Universal or Particular?», *Philosophy*, 1975, págs. 311-31.

[34] 1038a5-6. Cf. Δ 1023b1-2. La substancia concreta procede de la materia sensible y la forma (εἶδος) procede igualmente de «la materia de la forma».

próximas a las de Aristóteles de las que probablemente fue deudor en gran medida [35].

c) Aunque ahora transfiere a la esencia o la forma algunos de los términos que se aplicaron en otros lugares a los individuales, él no afirma que la *ousía,* en el sentido de *eîdos,* existe por sí misma como las Formas de Platón. Ella es el elemento substancial *de las cosas* [36], que se descubre mediante un análisis de las cosas a las que siempre debe ser inherente. Esto suscita la cuestión de si, con su decisión final, Aristóteles no ha negado a la substancia el segundo de los criterios que, incluso en la discursión presente, insiste que debe tener, a saber, la existencia separada. Volveremos a esta cuestión después de examinar con más detenimiento el último y victorioso competidor por el título.

IV) *La esencia.* La substancia, decide finalmente, es precisamente *la forma o la esencia de una cosa,* el sujeto de su definición por el género y las diferencias [37]. De ella se trata en el cap. 4, donde escribe con la concisión que le caracteriza: «La esencia es precisamente lo que una cosa particular es». Siendo ello así, el conocimiento de ella nos da el conocimiento de eso que constituye la esencia [38]. En *Sobre las partes de los animales* (644a24) escribe: «La *infima species* son substancias y mediante ellas se definen los individuales formalmente indiferenciables, como Sócrates y Corisco». Las diferencias que percibimos entre los individuales (la estatura de Juan, el mal carácter de Santiago) son «accidentales», es decir, no obedecen a norma alguna, «no aparecen siempre ni en la mayor parte» y por ello están más allá de los límites del conocimiento científico. En este contexto, sin que apenas cause asombro, la forma específica, la esencia de los individuales (o, como diríamos, los individuales mismos privados sólo de la materia, el elemento de imperfección, lo indefinido e incognoscible) recibe en la *Metafísica* los títulos reservados en las *Categorías* y otros lugares a los individuales verdaderos —Sócrates, Corisco, *este* caballo. Como expresa en *Met.* Δ (1017b23-26), «'Substancia' tiene dos sentidos: I) el sujeto final, que no

[35] A pesar de sus críticas del mismo *(An. Pr.* I, 31, *An. Post.* II, cap. 5, *PA* I, cap. 2). Cf. Kneale, *D. of L.*, pág. 67: «Parece muy probable que la forma en que presentó su teoría vino determinada por la reflexión sobre el método platónico de la división». Sobre Platón *vid.* especialmente *Fil.* 16e-17a (vol. V, págs. 223-25) y Allan, introducción a *PMD* de Stenzel, págs. 32 y sigs.

[36] Τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, οὐσία ἑκάστου (1037a29, 1032b2). *Hay* una substancia que existe separada en el sentido de forma sin materia, a saber, la divinidad, pero no es la forma de algo, como eran las Formas platónicas.

[37] 1030a6. «Forma o esencia»: son los dos nombres de lo mismo (pág. 226, *supra).*

[38] 1030a3 (ὅπερ γάρ τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι) y 1031b6-7. Esto es la esencia o substancia (οὐσία) tal y como la vio Sócrates, y Platón cuando estaba en la vena socrática. Cf. especialmente *Crát.* 386d-e, 423e (vol. V, pág. 30).

se predica de ninguna otra cosa, y II) lo que es individual y separable, y tal es la forma de cada cosa». El título de «un 'esto' particular (τόδε τι)», reservado celosamente en otros lugares para el objeto concreto, se transfiere ahora de la unidad empírica a la científica o filosófica, la forma específica [39], la cual, en cuanto esencia, usurpa también el título de «ser primario» [40]. No se trata de que la substancia perceptible haya cedido el primer lugar a su forma. Lo que sucede más bien, como dice en este libro, es que la forma *es* el individual, y podemos sintonizar con su cambio de punto de vista cuando recordamos que el propósito que le ocupa es descubrir hasta qué punto el individual puede ponerse al alcance del filósofo o científico. En el cap. 11, pregunta qué partes de una cosa son partes de la forma y cuáles pertenecen a la materia. Como ejemplos de materia menciona la madera o el bronce de la que se hacen los círculos (discos o ruedas), luego añade (1037a24-28): «En la consideración de la substancia las partes materiales no aparecerán, porque no son partes de esa clase de substancia, sino del todo concreto, y de él, en un sentido, hay y no hay definición. Unido a la materia no tiene ninguna, porque es indefinido, pero *juzgado por su substancia primaria* tiene una». «La esencia es la substancia sin materia» (1032b14).

Después de haber decidido que es a la esencia a lo que puede llamarse substancia en el sentido más verdadero y pleno, Aristóteles «cobra nuevos bríos» y, en los últimos capítulos de *Met. Z* y los primeros de *Met. H,* intenta hacer más claro y más preciso su significado. Empieza repitiendo lo que estableció en su obra sobre el método científico [41]: el conocimiento científico es conocimiento de las causas y la pregunta sobre lo que es una cosa sólo se responde con propiedad diciendo *por qué* es. La definición, si no va a ser meramente «nominal», responde a las preguntas «¿Por qué?», por ejemplo, la respuesta a la pregunta «¿Qué es el trueno?» debe decir por qué truena. Si la esencia es, por consiguiente, lo que se expresa mediante la definición real de una cosa, no debe consistir sólo en lo que una cosa es (τί ἐστι), sino en el principio en virtud del cual es, su causa real.

---

[39] *Met.* 1017b25-26, 1049a35 (sería más prudente omitir algunas de las otras referencias de Bonitz, *Index*, 496a1-2), y, en *PA* 644a30, llama a lo que es ἄτομον τῷ εἴδει un καθ'ἕκαστον. Cf. las observaciones sobre la forma como actualidad en las págs. 136 y sig., *supra*. ¡Al mismo tiempo este hombre asombroso puede identificar εἶδος como sujeto de la definición con τὸ καθόλου! (1036a28-29). Desde un punto de vista la forma es individual, desde otro universal.

[40] Esto se define en 1037b3-4, no con mucha claridad, como «una substancia no en el sentido de ser algo en otra cosa que la subyace como materia». Precisamente, la forma aristotélica (en cuanto opuesta a la platónica) está «en la materia», hasta el punto de que ella imprime su sello sobre todo lo que hay en el mundo físico. No obstante, el propósito que le ocupa es distinguir los atributos puramente formales, como la curvatura, de los que implican su realización en una clase particular de materia, como el ser chato puede cualificar la carne de la nariz.

[41] Págs. 185 sig., 189 y n. 17.

Su próximo paso es decir que no tiene sentido preguntar «¿Por qué eso es eso?», por ejemplo, «¿Por qué una casa es una casa?». La pregunta inteligente no es «¿Por qué A es A?», sino «¿Por qué A es B?», es decir, «¿Por qué esta materia tiene esta forma particular?». «¿Por qué llamamos a estos ladrillos particulares una casa y no precisamente un montón de ladrillos? Porque ellos muestran la esencia de una casa, «qué es ser una casa» [42]. No hay que considerarlo como otro elemento al lado de los elementos materiales, ni como un compuesto de ellos [43], porque ello nos conduciría a un retroceso infinito. Ahora bien, decir que una casa es una casa en razón de la presencia de la esencia de una casa sin duda es correcto, pero en esta forma abstracta ofrece escasa información. El mismo Aristóteles muestra que, cuando la esencia aparece no sólo como la causa formal o la esencia, sino también como la final, no debe expresarse de un modo tan abstracto, sino concreto. La razón por la que estos materiales son una casa, decimos, es porque ellos muestran la forma de la casa. Expresado de un modo concreto, podría suponerse que son lo que son por estar dispuestos en forma de cuatro paredes y un tejado, pero ésa no es la explicación real de ser lo que son ahora y, por ello, no expresa plenamente la esencia. La razón verdadera es que se han dispuesto de forma que proporcionen al hombre y sus bienes refugio de la destrucción que originan los vientos, la lluvia y el calor.

> 1043a14-19. (Cf. *De an.* 403b4-5.) Al definir una casa, quienes dicen «piedras, ladrillos y madera» describen lo que es una casa en potencia, porque esos son sus materiales, mientras que quienes la llaman un receptáculo y abrigo para cuerpos y bienes, o añaden rasgos similares, describen lo que es en acto [44]. Quienes combinan las dos cosas proporcionan la tercera clase de substancia, el compuesto de materia y forma [45].

[42] 1045b5-6, una joya del estilo aristotélico: οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι.

[43] La misma cuestión la trató Platón en el *Teeteto*. Cf. 203e: «Quizá deberíamos haber supuesto que la sílaba no es las letras, sino una forma única que surge de ellas, diferente de las letras y con su carácter individual propio». *Vid.* los comentarios de Cornford sobre el argumento, *PTK*, pág. 151.

[44] Equiparado con la forma, como dos líneas más abajo, de nuevo en 1043a30-31, 1043b1-2 y en otros lugares.

[45] La adición del objeto concreto puede parecer desafortunada, porque Aristóteles está hablando de la definición, y los objetos concretos, se nos ha dicho a menudo, no son susceptibles de definición. En el capítulo siguiente, sin embargo (1043a29), se las ingenia para incluir los elementos materiales en una declaración específica, no individual: «No puede decirse siempre si el nombre denota la substancia concreta o la actualidad y la forma, por ejemplo, si 'casa' es un signo de la combinación 'abrigo hecho de ladrillos y piedras en una disposición determinada' o de la actualidad o forma, 'un abrigo'». Lo que es la ὕλη en relación con la casa tiene por supuesto su forma y esencia propias como ladrillos o madera. El desaliño de su lenguaje puede enojar, pero, por otra parte, su flexibilidad lo hace un instrumento maravilloso comparado con los recursos de sus predecesores, incluyendo a Platón. Las *aporíai* que los desconcertaban se disuelven y desaparecen frente a su «en un sentido..., pero en otro».

El ejemplo aristotélico es un producto humano, pero puede aplicarse igualmente a los productos de la naturaleza. La razón de que esta carne, etc., sea un hombre, y no un pedazo de carne muerta ni uno de los animales inferiores, es en términos generales que en ella se halla presente la forma de hombre, es decir, el alma humana, pero, explicado con propiedad, la razón es que está organizada de tal manera que permite llevar a cabo la función *(érgon)* propia y peculiar del hombre, es decir, es capaz de una actividad racional y moral *(EN* 1097a30-b3).

De manera que la doctrina de la substancia culmina en la reiteración de la adhesión aristotélica inquebrantable a la teleología, tanto en la naturaleza como en el arte. Para definir algo hay que conocer su esencia, y conocer su esencia es conocer su *érgon, para* lo que es. Una vez más vemos el paralelismo de las dos escalas, materia-forma y potencialidad-actualidad. La palabra más común aristotélica para actualidad, o realización *completa* de la forma, no es *eîdos,* sino *enérgeia,* la palabra griega normal para «actividad». Cuando él habla generalmente de materia y forma como contrarios, en lugar de prestar atención a los grados de avance de la una a la otra, usa la palabra *héxis* —«estado»— para diferenciar la materia desordenada de la informe, por ejemplo, cuando se completa una casa, diría que ha alcanzado el «estado al que» (ἕξις εἰς ἥν, *Met.* 1070a12), lo contrario del montón de ladrillos del que partieron los constructores. Mas, hablando estrictamente, ésta es una fase inferior a la más elevada. La casa no ha alcanzado plenamente su forma hasta que no lleva a cumplimiento su causa final, cuando se la ocupa y ofrece realmente abrigo a seres humanos, realizando su actividad propia. La ética proporciona otro ejemplo. La virtud es una *héxis,* pero el *érgon* del hombre no es simplemente la posesión de la virtud, sino la actividad de acuerdo con ella. Un hombre puede estar dotado de todas las virtudes, pero estar toda su vida durmiendo o sin hacer nada [46].

Queda aún la cuestión de la exigencia de la existencia separada. Dos clases de seres en particular, recordemos [47], deben ser reconocidos como substanciales, sólo el individual (sujeto de toda predicación) y su forma, pero las cualidades de individualidad y separabilidad se han transferido evidentemente del objeto físico, al que pertenecían en las *Categorías,* a la forma específica. Por supuesto que sigue siendo cierto que para Aristóteles los especímenes individuales de las clases naturales o artificiales, formalmente indiferenciables, son las cosas reales del mundo, y la realidad de la forma contribuye con su poder a explicarlos. Las formas del mundo sublunar existen sólo en la materia, pero los compuestos de ambas —los perros jugueto-

---

[46] *EN* 1098a16, 1095b32. El sueño puede ser patológico e inevitable, pero es difícil ver cómo puede ser compatible con la virtud una vida de ociosidad. No obstante, el contraste entre ἕξις y ἐνέργεια se expresa con viveza.

[47] *Met.* 1017b23-26, pág. 228, *supra*.

nes, los árboles en crecimiento, los hombres racionales, las casas sólidas— llevan una existencia literalmente separada e independiente. No obstante, también aquí en la *Metafísica,* donde la esencia se convierte en la substancia primera, se mantiene el requisito y, en el cap. 6, sostiene que una cosa y su esencia son lo mismo, siendo la esencia la substancia de la cosa. De esta manera, no podemos librarnos de él. La falta de separabilidad era, después de todo, la razón principal para rechazar la pretensión de la materia de ser substancia. ¿De qué modo la posee la esencia?

La posee por estar «conceptualmente separada», separada en el pensamiento o mediante la definición [48]. La diferencia se pone de relieve en *Met. H* 1042a26-31:

> El substrato es la substancia, es decir, en un sentido la materia, un «esto» en potencia, pero no en acto, en otro, el *lógos* o forma, que, como un «esto», puede separarse conceptualmente, y, en tercer lugar, el producto de las dos, que es el único que experimenta la generación y la corrupción, y está separado sin más [49].

La diferencia es real. Como esencia, se concibe a la substancia como el objeto del conocimiento científico, de modo que se la considera como separada [50], porque, al ser inteligible y definible, se la puede abstraer mentalmente y pensar en ella por sí misma. La materia subespecífica es para el científico carente de rasgos e indistinta, incapaz de separarse en sentido alguno de lo que es la materia. Es el elemento de imperfección no sólo en el ser de un individual, sino también en nuestro conocimiento del mismo: del primero, porque cualquier cosa que tiene materia conserva un residuo de potencialidad y del segundo, porque sin la forma elude la definición. La substancia es lo que queda cuando hemos abstraído de los especímenes individuales el *eîdos* que comparten todos los miembros de la misma especie.

Finalmente, a la espera una vez más de la manifestación suprema del ser y la única substancia pura (que no podemos considerar en plenitud hasta que se hallen en nuestras manos algunos hilos más), resulta que Dios, estando completamente libre de la materia, es específica y numéricamente uno,

---

[48] Χωριστὸν λόγῳ, una vez más esa chica para todo entre las palabras griegas. Owens *(Doctrine of Being,* pág. 381) niega que signifique «en el pensamiento» y dice que significa «separada en la forma», pero acaba por traducirlo «en la noción». «Puede formularse por separado», Ross.

[49] Χωριστὸν ἁπλῶς. En la *Física,* la separabilidad de la forma se expresa de un modo más negativo: ella *no* es χωριστόν *excepto* mediante el λόγος. *Vid.* 193b3-8.

[50] O separable. Es un matiz menor que χωριστόν, como otras palabras con la misma terminación, pueda, en contextos apropiados, usarse con ambos sentidos. Como el mismo Aristóteles dice de διαιρετόν, en *De an.* 430b6, este tipo de adjetivos pueden significar la potencialidad o el acto.

perfecto en el ser (la actualidad) [51] y perfectamente cognoscible. Esto, como sabemos ahora, no significa cognoscible de un modo fácil o inmediato. «De lo que se conoce mal, pero lo conoce uno mismo, hay que intentar comprender lo que es cognoscible absolutamente, recurriendo, como se ha dicho, precisamente a las cosas que uno comprende» [52]. Y así es como la comprensión de lo divino, equiparado con la actualidad pura y lo que es más cognoscible en su propia naturaleza, es el objetivo final de la filosofía primera, aunque, si sus resultados van a tener una base verdadera y firme, debe sumirse ella misma en los hechos del mundo físico. Las dos divisiones que hemos observado en el estudio del ser *en cuanto* ser (págs. 145 sig., *supra)* ni están separadas, ni se excluyen entre sí. La búsqueda de la forma o la esencia en nuestro propio mundo imperfecto es la primera fase de la peregrinación del filósofo, la cual, si es perseverante y razona de acuerdo con los principios aristotélicos ortodoxos, le llevará finalmente cada a cara con Dios —con el dios, al menos, que Aristóteles le concede—.

RESUMEN Y VALORACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA SUBSTANCIA

Si a Aristóteles se le plantea como primera cuestión: «Cuando tú hablas de substancia, ¿a qué te refieres?», su deseo es poder responder: «A los objetos físicos individuales y concretos». En *Met. Z* intenta responder a una segunda cuestión. Los objetos concretos individuales del mundo sublunar, en cuanto candidatos al nombre de substancia, se hallan expuestos a la vieja objeción de que están sujetos a un flujo continuo de nacimiento, declive y cambio en general. Por esta razón, Platón les había negado el nombre de «seres» (ὄντα) y enseñó que se los debería describir sólo como «devenires» (γιγνόμενα). ¿Cuál es el elemento estable que hay en ellos, que puede llamarse su substancia (ἡ ἑκάστου οὐσία), en virtud del cual les podemos aplicar la palabra «son» —no meramente «devienen»— y responder a la pregunta *qué* son? A menos que asumamos que lo que él está buscando en *Met. Z* es eso que en las *Categorías* llamó substancia segunda, gran parte del libro carece de sentido. Pero ciertamente él da la impresión de que lo que está considerando ahora como substancia no es meramente una substancia segunda. De aquí que la observación de Ross (con la que muchos están de acuerdo) sea *prima facie* plausible *(Metaph.* I, pág. CI), «la tendencia de *ZH* en apartar a Aristóteles de su doctrina anterior de que el individual sensible es 'la substancia primera' para llevarle a la que identifica la substancia primera exclusivamente con la forma pura».

[51] *Met.* 1074a35-37: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐχ ἔχει ὕλην τὸ πεῶτον ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν.

[52] *Vid.* las citas en la pág. 212, *supra.*

Pero lo que yo espero haber demostrado aquí es que ésta es una transición natural y razonable, no una mera confusión mental o incluso un cambio de idea. Hay dos preguntas separadas: «¿A qué te refieres mediante el término 'substancia'?» y «¿Con qué derecho la llamas de ese modo?». La respuesta de Aristóteles a la primera —«Las substancias para mí son las cosas individuales, incluyendo lo que puedo ver y tocar»— vino condicionada por su temperamento. Su respuesta a la segunda sufrió la influencia de la verdad indudable, revelada por los filósofos anteriores, de que los individuales concretos sensibles no pueden ser, tal y como son, los objetos de la investigación científica o filosófica. Efectivamente, podía haber intentando otra solución. El materialismo no había muerto —ni está muerto todavía—, y su insistencia en que hay que buscar la realidad primero en los objetos sensibles, y su rechazo de la teoría platónica de las Formas, podrían sugerir que se hallaba por temperamento inclinado al mismo. De hecho, no obstante, no se inclinó al materialismo, y en este punto el aspecto psicológico viene en ayuda de nuestra apreciación de sus dificultades. Son las dificultades de un platónico que no puede resignarse a creer que las formas universales, específicas o genéricas, existen como entidades trascendentes, pero que continúa siendo un platónico y siente la fascinación de la doctrina de la forma inmaterial como la realidad más verdadera.

Hay que resaltar que para Aristóteles la separación de la forma o esencia es una proeza mental, no el reflejo de una separación que tiene lugar en la naturaleza. Mas esto no significa que la forma o la esencia sea de suyo sólo una abstracción lógica que carece de *existencia* en la naturaleza. La forma específica, la esencia del individual, es una entidad inmutable y no material que existe, pero existe sólo en las manifestaciones de la naturaleza, es decir, en unión con la materia, no en un mundo trascendente.

Es indudable que esto no es una explicación satisfactoria de la realidad. En primer lugar, imposibilita la evolución darwiniana. No obstante, duró largo tiempo y, en el siglo XVIII, Linneo pudo escribir aún: «Hay exactamente tantas especies como se crearon en el principio. No existe algo semejante a una especie nueva» [53]. Como todas las filosofías (págs. 102 sigs., *supra)*, la de Aristóteles encarnó el efecto sobre un temperamento intelectual particular de una combinación de experiencia con la historia anterior del pensamiento. Representa la posición que estaba intentando mantener como resultado, por una parte, de la renuncia a las Formas platónicas porque no lograban dar satisfacción a sus exigencias empíricas y, por otra, de la determinación de defender hasta el final la doctrina platónica de una realidad estable, cognoscible y, por ello, inmaterial, contra todos los ataques de los filósofos del flujo o demás escépticos.

[53] Citado por Singer, *Hist. of Sc. Ideas*, págs. 379 y sig.

XII

LAS CAUSAS

LAS CUATRO CAUSAS

La palabra aristotélica que suele traducirse por «causa» es *aítion* o *aitía* (o, en ocasiones, *arché,* respecto de la cual *vid.* la pág. 191 n. 24, *supra).* La forma adjetival *aíti-os, -a, -on* significaba «responsable de», especialmente en un mal sentido referido a personas, «culpable». Típico de su uso normal es la declaración famosa del portavoz divino en la *República* de Platón sobre la elección por parte del alma de la futura vida terrena (617e): «La responsabilidad *(aitía)* es del que elige; Dios no es responsable *(anaítios).* El significado de «causa se estableció ya antes de Aristóteles, como cuando Heródoto, al comienzo de su historia, promete investigar las *aitía* de la guerra entre griegos y persas. Aristóteles la usa en su filosofía incluyendo a todos los factores que deben estar presentes para que algo se origine, sea de una forma natural o artificial. De modo que abarca un campo más amplio que el de nuestra palabra «causa», la cual, no obstante, se conservará por considerarla el equivalente más cercano [1]. Estos factores necesa-

---

[1] Vlastos, en *Plato I* (ed. Vlastos), págs. 134-37, protesta enérgicamente en contra de la traducción por «causa», pero es difícil encontrar una palabra mejor. Cf. mi vol. IV, pág. 340. A. Gotthelf, en *R. of Metaph.* (1976-77), pág. 227 n. 1, no se muestra tampoco convencido por las razones de Vlastos para abandonar la traducción tradicional. Owens *(Doctrine of Being,* pág. 82) llegó a decir incluso que «la palabra inglesa "causa" vierte la noción con corrección total» y, en la pág. 348: «Puede esperarse que la noción fundamental 'ser responsable de' se halle presente en todos los ejemplos de su uso, a pesar de que los ejemplos serán equívocos en el sentido aristotélico». Düring, como Vlastos, se queja de que, cuando traducimos αἴτιον por «causa», «asumimos inconscientemente que detrás de la palabra se encuentra nuestra propia idea sobre la causalidad». Él la substituiría por «la estructura de las cosas» (págs. 94 y sig., 98 y sig., 225, 517), pero el único rasgo esencial de un αἴτιον que no debe escaparse en contexto alguno es su *responsabilidad* de una entidad o un estado de cosas. El

rios son de cuatro clases, materiales, formales, eficientes (o motrices) y finales [2], que enumera y describe varias veces con expresiones diferentes, e insiste en que una explicación científica de cualquier producto o acontecimiento natural (un hombre, por ejemplo) exige una declaración de los cuatro *(Met.* 1044a33-b1). Con todos ellos nos hemos topado en uno u otro contexto, pero de un modo un tanto casual, y el capítulo presente se dedicará a colmar las lagunas que pueda haber en la exposición de las causas separadas y de sus relaciones mutuas.

Física II, cap. 3, comienza repitiendo que el fin de la investigación es la comprensión de las cosas y los acontecimientos individuales [3] y que sólo podemos pretender conocerlos cuando comprendemos la causa (literalmente aquí «el por qué») de cada uno de ellos, un recordatorio de la diferencia entre definición nominal y real [4]. Continúa [5]:

> En un sentido, pues, 1) «causa» *(aítion)* significa aquello en virtud de lo cual se origina una cosa y que persiste en ella, por ejemplo, el bronce de una estatua o la plata de un cuenco, y los géneros de éstos. 2) En un segundo sentido es la forma o modelo, es decir, la fórmula [6] de la esencia y *sus* géneros (por ejemplo, del octavo, la proporción 2:1 y en general el número), y las

mismo Düring, por ello, tiene que traducirlo a veces por «Grund», lo cual hace sin comentario alguno; por ejemplo, en la pág. 597, τὰς πρώτας αἰτίας (1003a31) se convierte en «die letzten Gründe». En ocasiones, es cierto, «razón» sería más adecuado que «causa»: cf. Le Blond, *Logique et méthode,* págs. 93 y sig.

[2] Τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα, *Fís.* 198a23-24. Sobre las diferentes expresiones que se usan para cada uno de ellos *vid.* Bonitz, *Index* 22b29-39.

[3] Obsérvese el repetido ἕκαστον, 194b18 y 23. «Las cosas y los sucesos»: cf. «el consejero» como causa eficiente. Como griego que era, Aristóteles se hallaba dispensado de proporcionar sustantivo alguno después de ἕκαστον.

[4] *Vid.* las págs. 185 y sig., 189 con n. 17, 229, *supra.* La diferencia es entre λόγος ὀνοματώδης y λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστιν *(An. Post.* 93b30-31, 38-9).

[5] 194b23-195a1, un duplicado de *Met.* 1013a24-b2. Los comentaristas han discutido si τὴν πρώδης αἰτίαν, con la que se equipara τὸ διὰ τί en 194b20, es la causa próxima o última. Seguramente ninguna de las dos, sino más bien lo que se llama ἀκρότερον y πρότερον en 195b21-25, es decir, la causa en el sentido más estricto y relevante. La causa eficiente de una casa es un hombre, pero sólo *en cuanto* constructor, es decir, por estar en posesión del arte de edificar, la cual es, por ello, la causa «prima». Así también προτέρως καὶ ὑστέρως aplicados al médico y al experto en 195a30.

[6] Podría pensarse que, hablando estrictamente, la causa formal es τὶ ἦν εἶναι en sí, de la que el λόγος es la expresión oral o mental. Es muy posible que la imprecisión aparente pueda deberse al uso aristotélico de ejemplos procedentes de la generación artificial. El εἶδος de una lira es la proporción que existe entre las longitudes de sus cuerdas, pero antes de que llegara a cortarse y tensarse en sus posiciones, tuvo que existir el λόγος de ese εἶδος en la mente del constructor para servir de παράδειγμα. Pero λόγος tiene tantos sentidos (incluyendo «proporción») que toda la frase es con más probabilidad sólo otra forma de expresión de τί ἦν εἶναι o εἶδος. Cf. *GC* 335b6-7, *Met.* 1069b34.

> partes contenidas en la definición. 3) Además, ella es la fuente primera del cambio o estado de lo demás, por ejemplo, el consejero es la causa de una acción, un padre de su hijo [7] y, en general, lo que hace o cambia de lo que se hace o cambia. 4) Por último, significa el *fin,* aquello *para* lo que el objeto es, como la salud es la causa de pasear. Si se pregunta «¿Por qué pasea el hombre?», respondemos «para su salud» y con esa respuesta consideramos nosotros mismos que hemos dado la causa. Como efectos incluimos también las fases intermedias causadas externamente, por ejemplo, en el caso de la salud, el adelgazamiento, la purga, las medicinas o los instrumentos.

Más brevemente en la *Metafísica* [8]:

> Se habla de causas en cuatro sentidos: 1) la substancia o esencia..., 2) la materia subyacente, 3) la fuente del movimiento, 4) lo contrario de esto, el buen resultado que se persigue, que es el fin y el objetivo de todo devenir y movimiento. Estas causas las hemos investigado suficientemente en la *Física.*

En la *Física,* Aristóteles llama a la forma el patrón o el modelo *(parádeigma)* y Ross lo considera como una reliquia del lenguaje platónico. No obstante, *eîdos* conservó siempre para él el sentido de modelo externo, así como el de forma interna, sin incurrir en platonismo o autocontradicción, a pesar de su rechazo de las formas paradigmáticas trascendentales. Un hombre tiene la forma humana y ésa es una de las cuatro *aitía* de su existencia. Otra, igualmente necesaria, es la causa eficiente o agente, es decir, su padre. Pero el padre deber ser de la misma especie *(eîdos);* sólo por el hecho de poseer la forma *(eîdos)* que el vástago conseguirá finalmente, el *modelo* de acuerdo con el que se desarrollará, puede actuar el padre como el agente del nacimiento. Dos puntos son importantes aquí para la filosofía de Aristóteles:

I) Para que algo se origine, debe existir ya un ejemplo [9] perfecto que sea su causa. En términos aristotélicos, el acto es anterior a la potencia tanto desde el punto de vista lógico como cronológico. Esta convicción fue la que cerró sus ojos a toda idea de la evolución de las especies.

---

[7] Aristóteles y sus contemporáneos creían que, en la procreación, la madre proporcionaba sólo la materia (el flujo menstrual) y que el semen del padre era el elemento activador o causa motriz. *Vid. GA* 727b31-33, 729a28-31, *Met.* 1044a34-36. Esto, según Needham *(Hist. of Embryology,* pág. 43) «no fue una deducción ilógica de los hechos anterior a él».

[8] 983a26. En el libro primero de la *Met.* su propósito declarado es mostrar, mediante un examen de sus predecesores, que entre ellos reconocieron estas cuatro y no otras, confirmando así su propia clasificación. Otra enumeración breve aparece en *GA* I, 1, 715a3-7; el análisis de la causación es adecuado como estudio preliminar de cualquier ciencia. Sobre las causas, tal y como se enumeran en *An. Post.* 94a21-23, *vid.* la ed. de Ross, págs. 638 y sigs.

[9] Por supuesto, no perfectamente platónico, pero como entomólogo habla del imago como el «insecto perfecto», en contraposición con el huevo, la larva y la crisálida.

II) Las causas formal y eficiente (o motriz), sean de creación natural o artificial, están unidas en el mismo individual. La causa eficiente de un animal es un animal, es decir, un ser poseedor de la forma que va a realizarse en la cría, la actualidad frente a su potencialidad. La de una casa es el constructor, pero sólo puede serlo en virtud de tener la forma (el proyecto) de la casa presente ya en su mente (o exteriorizada incluso en forma de planos y dibujos). «Los productos del arte son cosas cuya forma está en la mente del que los fabrica» *(Met.* 1032a32-b1; cf. 1034a24). Luego, en *Fís.* II (198a24 y sigs.) señala que las tres causas —formal, eficiente y final— tienden a fundirse en un objeto individual frente a la material. «Es un hombre el que engendra a un hombre» (esta muletilla favorita aparece aquí en 198a26-27) y él es, al mismo tiempo, la causa eficiente, formal y final de su hijo.

Lo que interesa a Aristóteles sobre todo es la causación natural, pero la producción artificial suministra útil material ilustrativo, porque en ella los cuatro aspectos se distinguen con la mayor claridad. De manera que aquí ejemplifica la causa material mediante el bronce de una estatua y la plata de un cuenco y, aunque esto no lo lleva a cabo de una forma tan completa con las demás causas, puede hacerse sin deformación [10]. Tomemos una mesa para comer: su materia, la madera; su agente o causa eficiente, un carpintero; su forma, cuatro patas y un tablero plano; su causa final, la conveniencia de no comer en el suelo. En el caso de un ser humano, su materia puede separarse fácilmente de lo demás, pero ¿después de ello? Su causa eficiente, un *hombre;* formal, la *humanidad;* final, ser un *hombre.* Los tipos diferentes de causación pueden separarse conceptualmente, pero se hallan encarnados colectivamente sólo en el padre.

Hasta la causación esencial, por consiguiente, es múltiple, del mismo modo que el bronce y el escultor son, de forma diferente, necesarios para la producción de una estatua, y hay cosas que puede ser causas mutuamente, como el ejercicio de la salud (eficiente) y la salud del ejercicio (final). Junto a estas cuatro causas (εἴδη), las causas pueden diferir por «el modo» (τρόπος), siendo anteriores o posteriores (para que salte más a la vista: escultor es anterior a artista y artista a hombre, lo específico a lo genérico, como causa de una estatua), esenciales o incidentales (un escultor es esencialmente la causa de una estatua; que el escultor de una estatua particular fuera Policleto es incidental), potencial o en operación real. (Todo esto está también en *Fís.* II, cap. 3.)

---

[10] Sí con precaución, no obstante. Sprague protesta que ilustrar las cuatro causas juntas mediante el ejemplo único de los oficios es filosóficamente erróneo y R. B. Todd ha aprobado su crítica. (Sprague, «The Four Causes: Aristotle's Exposition and Ours», *Monist,* 1968; R. B. Todd, *JHI,* 1976, pág. 319.)

La materia [11]. De las causas separadas, ésta es precisamente la que exige la mayor atención. Hay que señalar su carácter relativo [12]. En el ejemplo favorito de Aristóteles, el bronce es la materia y la esfera la forma que se la impone, pero el bronce en sí es un compuesto de forma y materia, siendo la materia el cobre y el estaño, subyaciendo a los cuales, a su vez, están los cuatro elementos de los que todos los cuerpos físicos están hechos. En la naturaleza viva, la materia de un animal o planta la constituye sus partes anomeómeras, su materia, a su vez, son las *homoeomeré,* y de ellas, los cuatro elementos *(GA* 715a8-11) [13]. Más allá de estos elementos corpóreos sólo hay materia «prima» o última [14], algo que se concibe como carente por completo de carácter definible e incapaz de existir separado de un nivel mínimo de forma al menos. La materia última (ὕλη) no es (como nos sentimos inclinados a considerarla) cuerpo (σῶμα) [15], porque incluso el cuerpo más simple es una combinación de materia y forma. Es una concepción exigida lógicamente por el sistema de Aristóteles, combinando, por así decir,

[11] Ὕλη, τὸ ὑλικὸν αἴτιον, τὸ ὑποκείμενον (en una de sus apariencias, págs. 231 y sig., *supra),* τὸ ἐξ οὗ. En *Fís.* 195a19-20, la última frase se reparte inusualmente entre la materia y la esencia o la forma. La forma también es inmanente en el objeto concreto y, por ello, puede describirse legítimamente, aunque de un modo un poco confuso. Del mismo modo, en *Met.* 1070b22, se incluye en τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια tanto a la forma como a la materia. Pero es mucho más frecuente que τὸ ἐξ οὗ aluda, como es más natural, sólo a la materia, como τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος. *(Fís.* 194b24, mientras que στέρησις es οὐκ ἐνυπάρχον después del cambio, 191b15-16. Cf., por ejemplo, *Met.* 1032a17.)

[12] Τῶν πρός τι ἡ ὕλη, *Fís.* 194b8-9.

[13] Ἀνομοιομερῆ («de partes desiguales») en los animales son los órganos completos, los miembros, o lo semejante (manos, piernas, brazos, corazón, cabeza, etc.); ὁμοιομερῆ, la materia de ellos, son substancias como carne, hueso, tendón. *Vid. HA* 486a5-14. La distinción se extendió a las plantas, cuyas partes homeómeras, como corteza y madera, se mencionan en *PA* 655b37-56a1, *Meteor.* 385a9-11. (Gottschalk, en *CQ,* 1972, ha presentado argumentos poderosos en contra de la autoría real aristótelica del libro IV de *Meteorológicos,* pero el carácter genuinamente aristotélico de los pasajes mencionados en este capítulo [cf. la próxima nota y la pág. 248 n. 40, *infra*] no necesita ser puesto en duda por esa razón.)

[14] Que suele denominarse «primera» o πρώτη ὕλη. Hay que conceder a Charlton *(vid. infra)* que difícilmente alguna de las menciones de πρώτη ὕλη (enumeradas por él en la pág. 129) alude sin ambigüedad a la materia última, y es cierto que varias no lo hacen. Puede detectarse probablemente en *Met.* 1044a15-17: «Incluso admitiendo que todas las cosas derivan en última instancia de la misma materia o materias (ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὡς πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων) *y que existe la misma materia como* ἀρχή *de todo lo que deviene,* hay, sin embargo, una materia propia de cada una de ellas». Cf. también *Meteor.* 390a4-5: «En última instancia, la materia no es nada sino ella misma» (mientras que cada uno de los cuerpos simples, siendo discernible de los otros, tienen por supuesto su forma propia).

[15] Así, un filósofo moderno de la ciencia escribe: «Cuando hablo de la materia en este artículo me refiero a los cuerpos materiales como las estrellas o los granos de arena» (W. von Leyden, *PAS,* 1978, pág. 31). Esto representa la idea de materia que se acepta hoy en día, pero no la concepción aristotélica de la materia en el sentido más estricto.

la relatividad de la materia y la forma, de la potencia y el acto; con su horror por su retroceso al infinito: «Hay que pararse en alguna parte» *(Met.* 1074a4). No puede haber una serie infinita de retrocesos ónticos, siendo *b a* en potencia, *c b* en potencia, y así hasta el infinito. Al final (o, más bien, al principio) debe haber la potencialidad pura, que es la materia. Evidentemente es difícil de describir y a duras penas podría desearse un intento mejor que la exposición platónica de su propio «receptáculo y nodriza del devenir», del *Timeo* (49a, 50c-51b); «una especie de cosa difícil y obscura ... invisible e informe ... que participa de lo inteligible de una forma desconcertante ... que se comprende sin los sentidos mediante una especie de razonamiento bastardo ... una matriz plástica (ἐκμαγεῖον) movida y conformada por lo que entra en ella». Aunque Aristóteles critica la concepción de Platón [16], la influencia del *Timeo* parece innegable [17].

Hoy la idea toda de materia prima, «la opinión tradicional de que Aristóteles creyó que existe en todo cambio físico un substrato único, eterno y completamente indeterminado, ha sido puesta en tela de juicio [18] y, por ello, debemos detenernos un poco más. La materia pura (o sin duda la

[16] Objetando, por ejemplo, que los triángulos no pueden ser πρώτη ὕλη *(GC* 329a23 y sig.). Esto, especialmente en unión con la frase siguiente, es un ejemplo claro de πρώτη ὕλη con el sentido de materia «primera (última)», que no puede tener por supuesto forma regular alguna. Como crítica de Platón evidentemente fracasa.

[17] Charlton sostiene *(Phys. 1 and 2,* págs. 142 y sig.) que los estoicos inventaron la materia prima mediante una combinación de ideas platónicas y aristotélicas. Sugiero que no tuvieron una buena razón para verla como tal y pocos sostienen que fueron sus inventores. Respecto del «receptáculo» del *Timeo* platónico y su relación con la ὕλη de Aristóteles *vid.* el vol. V, págs. 277 y sigs. con notas. Respecto de la bibliografía sobre el *Tim.* y la materia prima de Aristóteles *vid.* Happ, *Hyle,* pág. 95 n. 64, y sobre toda la discusión de Happ, las págs. 95-130. Él, como muchos, cae en la idea errónea de que ἐν ᾧ, en 50d1, debe tener necesariamente una referencia espacial, que e8 evidencia que no es necesario que tenga. *(Vid.* vol. V, pág. 280 con n. 62.) Él llama a la ἐκμαγεῖον de Platón «chora» desde el principio hasta el final, y habla de «las discrepancias importantes entre *chōra* y πρώτη ὕλη (pág. 122). Para Aristóteles en persona, por supuesto, χώρα *era* ὕλη *(Fís.* 209b11-13). Happ se pregunta hasta qué punto está en lo cierto (págs. 124 y sigs.).

[18] Especialmente por Charlton, *Phys. 1 and 2,* págs. 129-45, de donde procede la cita del texto. Yo intentaré más bien apoyar la opinión tradicional que enfrentarme a la argumentación de este autor punto por punto, porque no creo que todas sus observaciones puedan resistir una lectura imparcial de las declaraciones explícitas de *GC* 329a24-35. Esto es especialmente cierto respecto de sus páginas 134 y sig., por ejemplo, la materia prima ciertamente no es algo «más tosco que el aire o el fuego, pero más fino que los otros elementos», lo cual rechaza Aristóteles en 332a20-22, porque carece en absoluto de cualidades. Owens, en *Phoenix,* 1971, ha criticado la argumentación de Charlton, pero Hamlyn *(Philos.,* 1971, pág. 169) la encuentra «completamente convincente». También es importante el artículo de Schofield, en *Phron.,* 1972. Happ admite la materia prima en su *Hyle,* págs. 298-309. H. R. King, «Aristotle without Prime Matter» *(JHI,* 1956), ha recibido la respuesta de Solmsen, en *JHI,* 1958. Cf. Happ, *Hyle,* pág. 302 n. 111.

materia de todo considerada como *tal)* no puede conocerse, excepto por analogía *(Fís.* 191a7):

> La naturaleza subyacente puede conocerse por analogía. De igual modo que el bronce respecto de una estatua, la madera respecto de una cama, o, en general, como toda materia informe, antes de ser conformada, se encuentra en relación con cualquier producto formado; de modo que es este substrato comparado con la substancia, lo individual, lo que *es.*

La mejor exposición de esta materia última se encuentra en *GC* 329a24-b1. la traduzco:

> Nuestra concepción [*sc.* como opuesta a la de Platón] es que *existe efectivamente una materia de los cuerpos sensibles.* Ella, no obstante, no existe por sí misma (ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστήν; cf. *GC* 320b12-17), sino siempre en conjunción con un contrario [19]. *De ella se ha generado lo que se llama los elementos.* De ellos hemos tratado con detalles más precisos en otros lugares, pero, dado que derivan también de este modo de la materia, debemos decir también algo de ellos, *asumiendo como principio primario la materia que no es separable, sino que subyace a los contrarios.* (Lo caliente no es la materia de lo frío, ni lo frío de lo caliente, sino que el substrato es la materia de ambos.) En primer lugar, pues, tenemos como principio originador [20] lo que es *potencialmente cuerpo perceptible,* en segundo lugar, los contrarios como calor y frío y, en tercer lugar, llegamos al fuego, el agua y los demás [es decir, los elementos corpóreos más simples], porque ellos se cambian entre sí.

Este pasaje, en el que he puesto en cursiva algunas oraciones claves, nos dice a las claras que los cuerpos perceptibles más simples no son la manifestación última de la materia, sino que hay algo que *les* sirve de materia y que puede llamarse potencialmente un cuerpo perceptible [21]. Esto sólo puede detectarse mediante un análisis conceptual, porque en la naturaleza aparece siempre cualificado por uno de los contrarios caliente o frío, húmedo o seco, siendo de hecho el substrato en el que se hallan inherentes. Charlton sostiene que los cuerpos simples no se originan de substrato anterior alguno, sino mutuamente uno de otro, una desnaturalización curiosa del aristotelismo. Cita *Cael.* III, cap. 6. No existe por supuesto, ni ha existido, un

---

[19] Es decir, con un miembro de una pareja de contrarios tales como caliente y frío, húmedo y seco. La inseparabilidad de la materia del πρᾶγμα, el objeto perceptible concreto del que ella es la materia, se afirma repetidas veces en la *Física. Vid.* 209b23, 212a1, 214a14-15, 217a24-25.

[20] O causa, ἀρχή. Sobre su relación con αἴτιον vid. Met. 1013a17 (πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί) y la pág. 191 n. 24, *supra.*

[21] Un recordatorio de la identidad de materia y potencialidad puede verse en las págs. 136 sig., *supra.* En 332a26, Aristóteles dice que más allá de los cuatro cuerpos simples no hay nada αἰσθητόν.

tiempo en que ellos se originaran por primera vez de algún otro cuerpo [22] o de una materia prima, porque el universo es eterno *(Cael.* I, caps. 10-12) y han existido siempre en sus formas presentes. No obstante, si, por ejemplo, el fuego se origina del agua —lo que es caliente y seco de lo que es frío y húmedo— debe existir un substrato que subyace al cambio, «porque los contrarios no cambian». Como expresa la *Física,* «Es imposible que los contrarios se influyan mutuamente, pero esta dificultad se resuelve también mediante la presencia de un substrato diferente de los contrarios» [23]. Después, en *GC* (334a23-25), dice realmente que el fuego puede convertirse en agua y el agua en fuego *porque* tienen un substrato común y, en la *Metafísica,* no sólo que todo lo que se origina tiene materia (1032a20, 1033b18-19), sino que esto puede decirse también de las cosas que se cambian *mutuamente* [24].

Cuando esta cuestión no está en juego, Aristóteles no duda en llamar agua en potencia al aire y de ese modo su materia, y, «en otro sentido», aire en potencia al agua, para expresar el hecho de que pueden transformarse uno en otro [25]. Al mismo tiempo, evidencia una jerarquía ontológica: el fuego, como lo más elevado, raro y fino de textura, cuyo movimiento natural es hacia el límite exterior del universo, se aproxima a la incorporeidad [26] y a la actualidad perfecta más que los demás, mientras que la tierra pesada y lenta, al reunirse en el centro, ocupa el lugar más bajo de la escala. El carácter relativo de las nociones de materia y forma, de potencia y acto, es familiar, y no hay obstáculo alguno para la presencia por debajo de todos ellos de la materia última.

En concordancia con la relatividad de la materia se halla la insistencia aristotélica en que sólo la materia próxima de algo puede llamarse propiamente *su* materia. Es verdad que una planta se compone de los cuatro elementos, pero lo mismo le sucede a todos los componentes del mundo físico, de modo que para el científico natural hablar de ellos como de plantas en potencia es vano. Qué duda cabe que, cualesquiera de las cuatro causas que se tome en consideración, hay que buscar las más relevantes para el

[22] 329a8-13. Esto apuntará a los monistas jonios, quienes vieron el agua, el aire o el ἄπειρον corpóreo de Anaximandro como primarios y a los otros elementos como derivados de ese principio.

[23] *Met.* 1069b6-7, *Fís.* 190b32. (Cf. 189a22-23.) Una ampliación y más citas pueden verse en las págs. 117 sig., *supra.*

[24] *Met.* 1032a20, 1033b18-19, y cf. *Cael.* 312a30 sobre la «materia común única de los cuatro elementos mutuamente transformables».

[25] *Fís.* 213a1-4 (cf. Ross *ad loc.),* uno de los pasajes que Charlton (pág. 131) piensa que «necesitan justificar» quienes sostienen la opinión tradicional. Temo que los innovadores tengan incluso que dar más explicaciones.

[26] *Top.* 103a7, 146a15, *Fís.* 216b35-217a1.

caso particular [27]. Esto nos lleva a explicar la escasez de referencias indudables a la materia última. Aunque es una necesidad lógica, no es de interés o importancia para un científico o filósofo como Aristóteles, estudioso del mundo natural y sus causas. «Hay que formular las causas más próximas, por ejemplo, respecto de la materia de una cosa, no el fuego o la tierra, sino lo que es peculiar de ella» *(Met.* 1044b1-3).

Por último, en *Cael.* 305a14-32, Aristóteles sostiene que los elementos no pueden generarse ni de lo que es incorpóreo ni (excepto respecto de uno y otro) de lo que es corpóreo. Charlton (pág. 133) no puede reconciliar esto con la idea de un substrato indeterminado universal, pero *a)* el substrato no es corpóreo, y *b)* Aristóteles evitaría aplicarlo el epíteto ἀσώματον (incorpóreo), que para él denotaba lo que está por encima de la corporeidad, en lugar de por debajo. De manera que el aire, al ser de textura más fina que el agua, es «más incorpóreo» que el agua, y el fuego, como el más fino de todos, cuyo lugar natural está en los límites más exteriores del universo físico, es «el más incorpóreo de todos los elementos» [28]. La incorporeidad absoluta corresponde a las substancias más elevadas y divinas, a las inteligencias que controlan los movimientos de las esferas celestes.

«La materia inteligible». Esto es un traducción libre de una expresión que aparece tres veces en los escritos de Aristóteles. Suena extraña, porque se nos ha dicho en repetidas ocasiones que «materia» significa lo informe, lo indefinible, «lo esencialmente incognoscible» *(Met.* 1036a8). Esto es cierto aplicado a la materia del mundo físico, pero aquí su sugerencia casi metafórica es que, en el mundo de los conceptos inteligibles, hay al menos una distinción comparable entre forma y materia. Aparece en dos sentidos:

I) En la lógica, el género, por estar determinado con menor plenitud que sus especies, puede ser considerado como su materia *(Met.* 1058a23-24). «Del mismo modo que la substancia concreta procede de la materia sensible, así también la especie procede de la materia de la especie» (1023b1-2). Ella es el «substrato» de sus diferencias, del mismo modo que «figura» subyace a «un plano» o «un sólido» y el género «voz» es la materia de las letras (pronunciadas) [29].

II) En segundo lugar, aparece como un concepto puramente matemático. Las matemáticas, como sabemos (pág. 145, *supra),* no tienen objetos que

[27] Τὸ ἀκρότατον αἴτιον, *Fís.* 195b12-15. Esto se ha señalado ya en las págs. 236 y sig., y cf. la pág. 239 n. 14, *supra,* «una materia propia para cada uno de ellos».

[28] *Fís.* 212a12, *De an.* 405a7. Obsérvese que ἀσώματον tiene formas comparativa y superlativa.

[29] *Met.* 1024b3-4, 1038a6-8. Al considerar como no demostrado que la concepción más amplia estaba en la mente de Aristóteles cuando escribió el libro *Z,* Ross *(Metaph.* II, pág. 200) parece haber pasado por alto el segundo pasaje.

posean de suyo una existencia separada, como pensaron los platónicos. Trata de determinados rasgos de los objetos físicos, no en *cuanto* físicos [30], sin embargo, sino aislados de dichos objetos, abstraídos mentalmente e idealizados, por así decir. Estas abstracciones —matemáticas, en cuanto opuestas a las líneas, planos, superficies y números físicos— son puramente inteligibles, y en ellas puede trazarse también la distinción entre materia y forma. Alejandro (pág. 510.3 Heiberg) identificó la materia con la extensión, pero quizá matemáticamente la materia es sólo un ejemplo particular del sentido I), la materia como género. En 1045a35, Aristóteles proporciona un ejemplo matemático de esto, a saber, un círculo [31], cuya materia inteligible es «figura plana», mientras que su diferencia específica o forma, que completa la definición, reside en el hecho de que su línea delimitadora es equidistante del centro en todos los puntos.

La causa final. Se ha tratado suficientemente en el cap. VII (págs. 119-132). Su manifestación suprema, la causa primera de todo el universo, la abordaremos después. También se ha hablado mucho de *la causa formal.* Podríamos añadir un testimonio más respecto de su existencia persistentemente substancial, semiplatónica, que se encuentra en *Met.* 1010b21. Un vino, dice Aristóteles, puede tener un sabor dulce una vez, y otra no, si el cambio está en el vino o en el bebedor, pero «lo dulce» (o la dulzura) nunca cambia, sino que conserva siempre carácter verdadero.

Quizá lo más importante que hay que hacer notar sobre la forma es su identidad con la función: la realización completa de la forma no es un estado *(héxis),* sino una actividad *(enérgeia).* Esto se ha señalado en la pág. 231, *supra.* Aquí me permitiré citar otro punto de acuerdo con la biología moderna, proporcionado por la botánica Agnes Arber. Ella creyó que la idea de que la forma y la función son cencepciones antitéticas había sido fomentada sobre todo por la analogía, «errónea respecto de algo que toma en consideración una identidad», entre los productos humanos y los seres vivos. (Si es así, es interesante ver que la afición a la misma analogía llevó a Aristóteles a la conclusión contraria.) Una construcción artificial en primer lugar está formada y compuesta de sus partes y, sólo después de su formación completa y de la provisión de una fuente de energía, puede llevar a cabo el propósito de su fabricante. «Aquí es posible considerar la forma y la función como separadas, pero en los seres vivos no existe una separa-

[30] *Met.* 1036a9-12: «Una materia es sensible y otra inteligible. La materia sensible incluye el bronce, la madera y toda la materia que es transformable, mientras que la materia inteligible es la que es inherente a las cosas físicas no *en cuanto* físicas, como los objetos de las matemáticas».

[31] Alej. no menciona el ejemplo en su comentario, pero esto difícilmente es una razón suficiente para eliminarlo como hace Jaeger (pero ningún otro editor).

ción semejante, porque la forma (en el sentido más estricto) y la función son meramente dos aspectos de la misma unidad. La palabra forma, en su sentido más amplio, puede considerarse que sintetiza la forma en el sentido más obvio, lo que es estático, y la función —lo dinámico— que es el lado inverso del mismo escudo; en otras palabras, la forma, tal y como se concibe en la morfología, debería comprender y fusionar los elementos estáticos y los dinámicos» [32].

La causa eficiente [33]. Se ha mencionado su identidad con la formal, pero apenas si se la puede dar más relevancia. *Met. Z* cap. 7, nos dice que la generación (excepto la espontánea) es natural o artificial. En ambos tipos la causa eficiente es idéntica a la forma de lo que se está originando, presente en otro: «El agente es la denominada naturaleza formal, específicamente lo mismo que la cosa producida, aunque se halle en otro individual. Toma a un hombre para engendrar un hombre». Que lo mismo se aplica al resultado del artificio humano lo hemos visto ejemplificado ya en la construcción de una casa. La forma debe estar presente primero en la mente del artífice. Añade el ejemplo de un médico (1032b6-10). Lo llamamos la causa eficiente de la salud en un hombre enfermo, pero la produce mediante un razonamiento: «Si *esto* es la salud, entonces se necesita *esto* para sanar al sujeto, y si *esto,* entonces *esto*». «Esto» es una idea definida que él tiene en la mente (que ha descubierto, no creado, su pensamiento) de un estado armonioso, pongamos por caso, de las partes del cuerpo, que a su vez exige, por ejemplo, el calor. Su razonamiento concluye en un paso práctico que él mismo puede dar y, a partir de ese momento, el proceso se llama creación de la salud. Como Aristóteles dice en otro lugar *(EN* 1112b23), la última fase del análisis intelectual coincide con la primera fase de la acción, es decir, la forma debe estar completa en la mente del artífice antes de que se realice en la materia apropiada.

En todo esto Aristóteles tiene una gran deuda con su herencia platónica en forma de una creencia en la existencia real de la forma substancial. Efectivamente su doctrina aparece, en estado más que embrionario, en el *Crátilo* (389c), donde el ejemplo es la fabricación de una herramienta:

> El artesano debe descubrir la herramienta formada por naturaleza para cada propósito particular y reproducirla en su materia, no según su propio capricho, sino como la dispuso la naturaleza. Debe saber, por ejemplo, cómo convertir en hierro la forma de la barrena, adaptada naturalmente a sus usos diversos.

[32] Agnes Arber, *The Natural Philosophy of Plant Form,* pág. 3.

[33] Τὸ ὑφ' οὗ, ἀρχὴ κινήσεως, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ κινοῦν.

Ninguna autoridad médica pretendería negar la conclusión práctica de que las condiciones de la recuperación de la salud se hallan determinadas objetivamente y deben aprenderse.

EL AZAR [34]

No es accidental que la expresión aristotélica del azar, en *Física* II, caps. 4-6, siga inmediatamente a su exposición de las cuatro causas. Parte de su propósito es mostrar cómo el azar, en cuanto que es una causa, «encaja en la división de las causas que se ha hecho ya» (196b8-9). Algunos pensadores anteriores habían afirmado que el azar era no sólo una causa independiente, sino (como muchos se mostrarían de acuerdo hoy) [35] la primera causa de todo. De ser cierto, esto arruinaría no sólo su cuádruple esquema, sino su hipótesis teleológica en su totalidad. De la invariabilidad general de la naturaleza dedujo que estaba sujeta a leyes, lo cual implicaba algo por encima de las fuerzas ciegas en acción. No obstante, él no pudo mantener que estas leyes carecían de excepciones. Hay cosas que suceden en contra de su tesis de que todo se mueve hacia la perfección de su forma y, en general, debe aceptar la creencia universal de que muchas cosas suceden, como dice la gente, por azar [36]. Él restringe, por ello, su afirmación categórica sobre las leyes de la naturaleza diciendo que hay cosas que se ajustan a ellas no de una forma rígida, sino siempre, o en la mayor parte [37]. Ahora

[34] La teoría aristotélica del azar y sus implicaciones ejerce una fascinación propia, lo cual debe ser mi excusa para concederles lo que algunos pueden considerar un espacio desproporcionado. La exposición que sigue se basa en la *Física*, pero *vid.* también *Met. E* cap. 2, donde se explica la existencia y la naturaleza de lo accidental (τὸ κατὰ συμβεβηκός) y se demuestra que no puede haber ciencia de ello.

[35] Sobre el ejemplo de Monod *vid.* las págs. 122 sig., *supra.*

[36] 193b11-15: «Pero, puesto que algunas cosas suceden de otro modo [*sc.* que siempre o la mayor parte] y todo el mundo dice que suceden por azar, es evidente que el azar y la espontaneidad son realidades» —otro ejemplo de su disposición a basarse él mismo en la opinión general (págs. 103 sig. *supra)*—.

[37] Págs. 185 sig., *supra. Vid.* también Barnes, *Articles on Aristotle* I, págs. 74-76. El científico moderno se enfrenta con la misma situación, descrita por Toulmin, *Phil. of. Sci.*, págs. 47-49: «Las clases de regularidad que encontramos en la vida diaria... apenas sin son invariables... Lo único que esperamos es que estas regularidades se mantengan en general y no nos desconcertamos de una manera especial cuando encontramos el caso excepcional». Pero para el científico físico «Es una cuestión de interés profesional ... hallar exactamente a lo que equivalen ... en qué condiciones hay que esperar y no esperar las desviaciones». No obstante, el científico cree probablemente, con Monod (n. 35, *supra),* que el mundo es en última instancia un producto del puro azar, mientras que Aristóteles, que no lo creyó, consideró razonable creer en sucesos cuyas causas no podían descubrirse por su verdadera naturaleza. Nada de esto me parece que se merezca la crítica de Ross de que Aristóteles «no tuvo una concepción clara de una ley universal de la causación» *(Arist.,* pág. 201).

aborda las excepciones. ¿Qué hay de verdad por debajo de las expresiones populares «azar» y «suerte»? ¿Hay realmente sucesos no causados? Si no es así, ¿puede descubrirse la causa de lo aparentemente fortuito? Él nos ha preparado cuidadosamente para una cosa. El azar no será una causa en el nivel de las cuatro que se han postulado ya, los principios sobre los que la naturaleza suele actuar, porque sólo opera cuando, excepcionalmente, parece que estos principios están ausentes.

Para comprender lo que sigue, habría que señalar desde el principio que la mayoría de lo que Aristóteles tiene que decir no se dirige a los casos en los que se han frustrado los propósitos de la naturaleza o el arte, con resultados *opuestos* a lo natural y lo bueno. A él le interesa mucho más la forma en que logros *similares* a los de la naturaleza y el arte se originan por acción aparentemente inexplicable —incluyendo lo que se denomina popularmente «suerte»—. Como hemos visto (pág. 199, *supra),* él no niega que la naturaleza, al igual que el arte, tiene sus fallos, debido al carácter recalcitrante de la materia, pero, de momento, lo que le interesa más es cómo podría originarse una criatura viva sin padres, los agentes regulares del nacimiento, como creyó que podría originarse, pero lo que le interesa más que ninguna de las dos cosas es la cuestión de si se puede explicar causalmente una secuencia semejante de sucesos como (por poner su propio ejemplo) los siguientes: Un hombre (llamémosle Juan) va al mercado con una finalidad propia, se encuentra con otro que le debe dinero y cobra la deuda, aunque ésta no era la finalidad que le había llevado al mercado [38]. ¿Puede expresarse la conexión causal, si es que hay alguna, entre ir al mercado y obtener el dinero, que se describiría normalmente como un azar o resultado afortunado?

Esto parece, sin ninguna duda, una limitación arbitraria del campo de los sucesos fortuitos. No obstante, I) Aristóteles estaba pensando en griego y las dos palabras que usa, *týchē* y *autómaton,* no corresponden *exactamente* a ninguna palabra nuestra; II) incluso nuestras propias concepciones de fortuna o azar, que se aproximan a sus significados, suelen limitarse a casos de una naturaleza semejante. Supongamos que, mientras voy de camino a dar clase a Cambridge una mañana, me encuentro con un hombre al que apenas conozco y que vive en Birmingham. Intercambio unas palabras con él, me entero de que sólo está en Cambridge ese día, y sigo adelante. No exclamo «¡Qué coincidencia!» o «¡Qué suerte!». Mas supongamos que en ese momento estoy preocupado por un problema y que éste es el único hombre con el que tengo trato con el conocimiento especializado necesario para darle una solución que esté a mi alcance, pero yo desconocía la forma de

[38] La referencia a reunir suscripciones para un ἔρανος está oscurecida por una lección controvertida y, de cualquier modo, no viene al caso. Si se tiene interés, *vid.* las notas de Ross.

ponerme en contacto con él. De inmediato vienen a mis labios palabras como «suerte» y «coincidencia» y me pregunto si, después de todo, hay explicación alguna de sucesos de este tipo; y la diferencia entre los dos casos es que el segundo cumplió un propósito, me permitió hacer algo que yo habría planeado hacer si hubiera sabido cómo. Ésta es la clase de sucesos que Aristóteles designó «afortunados» o «espontáneos», de donde su descripción de ellos como «sucesos en la esfera del fin» (196b29), no planeados para un fin, pero que tienen el mismo resultado que si hubieran sido planeados.

Respecto de las limitaciones de la investigación y el énfasis puesto en los diferentes aspectos del problema baste con lo dicho. El azar (lo *autómaton* que incluye *týchē:* no distinguibles ambos de inmediato, cf. 196b31) [39] puede ser una causa interna o externa (197b36-37). Como causa interna se manifiesta en la generación espontánea, su aspecto menos interesante no sólo para Aristóteles, sino también —naturalmente— para nosotros que ya no creemos en ella. En *Met.* 1032a12, la división familiar aristotélica en natural y artificial se amplía por la adición de «espontáneo», que puede aparecer en el campo de uno u otro o de los dos. En la naturaleza alude a la creencia normal de que seres vivos tales como (pero no sólo) los gusanos se engendraron «sin semilla» en materias putrefactas diversas, y la única explicación es que en tales casos «la materia no puede poner en movimiento el cambio iniciado normalmente por la semilla», es decir, por una causa formal-eficiente. Hay que suponer, excepcionalmente, que la materia, normalmente pasiva, que cambia sólo cuando le afecta una forma, es su propia causa eficiente [40], que no ha sido afectada «por otra cosa», como exigían las leyes de la naturaleza, sino «por ella misma». Es una lástima que una

[39] Aristóteles usa los términos *týchē* y *autómaton. Týchē* era la palabra común aplicada a azar, suerte o fortuna, personificada también y adorada como una diosa, al igual que la Fortuna romana (vol. II, pág. 426 n. 94). *Autómaton* tenía mucho más en común con su derivado moderno «automático», como se usa, por ejemplo en Homero, referido a los trípodes inventados por Hefesto, que corrían por sí mismos *(Il.* XVIII, 376). Aquí, o nos limitaremos a transliterarlo, o lo traduciremos por «espontáneo» o «espontáneamente». (Pero cf. la pág. 251 n. 51, *infra.)* Charlton teme que «espontáneo» sugiera actuar por voluntad propia (pág. 105), pero las frases «combustión espontánea», «generación espontánea», son familiares.

[40] *Met.* 1034b4, ὅσων ἡ ὕλη δύναται καὶ ἀφ'αὑτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ. El fenómeno parece haberle desconcertado y sugiere explicaciones diferentes en lugares diferentes. En *GA* 743a35-36 (y cf. *Meteor.* 379b6-8), menciona el calor como el agente y, en 762a19-22, sugiere el agua, porque contiene el πνεῦμα que, a su vez, contiene el calor vivificador (ψυχικήν). Esto, sin embargo, no haría a la generación espontánea en menor medida una excepción a las leyes naturales, según las cuales lo que engendra debe ser formalmente (específicamente) idéntico a lo engendrado. Una teoría física detallada de cómo actúa la generación espontánea puede verse en *GA,* desde 762a8 hasta el finál del libro III.

ciencia basada en la observación no hubiera avanzado suficientemente para convertir en innecesaria una excepción semejante [41].

En *Fís.* II, 2-6, el tema es la segunda de las dos divisiones principales, el azar como causa externa. *Týchē* y *autómaton* aludían en la *Metafísica* sobre todo a la generación espontánea de las *substancias* nuevas; en la *Física* se trata de los *sucesos* y sus causas. Dado que con frecuencia se los atribuye al azar y la espontaneidad, el mismo Aristóteles plantea tres cuestiones (196b7-9): qué relación mantienen con el esquema fundamental de la causación, si podría trazarse entre ambos alguna distinción y, en general, qué entendemos por dichos sucesos. Como es habitual, comienza con un examen de las opiniones anteriores.

I) Algunos han rechazado por completo la idea de azar. Todo suceso, dicen, tiene una causa definible, por ejemplo, la causa de que Juan cobre la deuda fue el deseo de ir a comprar cosas al mercado. Esto se aplica a quienes escribieron las primeras cosmogonías, los cuales, no obstante, no fueron coherentes, sino que al detallar sus sistemas cósmicos usaron la expresión de que algunas cosas acontecen por azar. Cita el ejemplo de Empédocles, quien en sus supuestos generales no dejó espacio para el mismo y explicó, sin embargo, el movimiento del aire y la estructura original de los animales como fortuito [42].

II) Otros han sostenido la opinión contraria, que el universo en su totalidad es un productor del azar. Por lo que escribe con una alusión obvia a Demócrito y a quienes pensaban como él (196a24-28): «Hay también algunos que imputan a lo *autómaton* esta esfera celeste y todos los mundos [43]. Dicen que el torbellino surgió espontáneamente, es decir, el movimiento que separó y dispuso el todo en su orden presente». Él lo rechaza mediante su argumento de la invariabilidad de la naturaleza (págs. 125 y sigs., *supra),* que se manifiesta con perfección suma en los mismos movimientos celestes que estos filósofos pretenden estar explicando. De hecho admiten que la

[41] En contraposición, por ejemplo, *Met.* 1071b29: οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν. Detalles de la creencia en la generación espontánea, que incluía a ciertas especies de insectos y peces, pueden verse en Guthrie, *In the Beginning,* págs. 39-42 con notas. A pesar de la refutación experimental de F. Redi en el siglo XVII, correspondió a Pasteur y Lister convencer al mundo. Buffon y Linneo seguían creyendo en ella en el siglo XVIII. Me entero por G. H. Lewes de que un tal Pouchet la revivió en 1859 y el propio lenguaje de Lewes muestra aún una cierta precaución. *Vid.* su *Aristotle* (1864), pág. 364 con n. 53. Una historia completa de la doctrina, desde los presocráticos al siglo XIX, puede verse en W. Capelle, «Das Problem der Urzeugung», en *Rh. Mus.,* 1955.

[42] 196a20-24; cf. *GC* 334a1-2. Sobre la justicia o no de la crítica *vid.* vol. II, págs. 171 sig., pero cf. también las citas de Empédocles en las págs. 172 y sig.

[43] 196a24-28. Ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ τύχης, Simpl. (DK II, pág. 101). La palabra que más suele usarse en los atomistas aplicada a la causa primera es ἀνάγκη. Sobre su compatibilidad con τύχη *vid.* las págs. 125 sig., *supra.*

generación sublunar no está a merced del azar (no es una cuestión de azar qué especie de planta nace de una semilla dada) [44], a pesar de que en la naturaleza sublunar se observa una irregularidad mayor que en las regiones celestes.

III) En tercer lugar, hay quienes han mantenido que el azar es «un mecanismo y poder misterioso, inescrutable para la inteligencia humana». No se sabe en quienés está pensando exactamente Aristóteles, lo más probable es que en los adoradores de la diosa Týchē [45].

En la elección de su propio camino entre estas opiniones diversas, Aristóteles se guía por su definición «nominal» del azar como la causa de los sucesos que no acontecen ni siempre ni en la mayor parte (formulada al comienzo del cap. 5). El argumento que establece su naturaleza deriva de la reiteración de la distinción entre lo que es algo esencialmente, por su propia naturaleza (καθ' αὑτό), y lo que es sólo accidental o «en virtud de algo concomitante» (κατὰ συμβεβηκός). Esto vale tanto para las causas como para las cosas (196b24-25) y ofrece un ejemplo familiar. La causa de una casa es el arte de la construcción tal y como lo representa el constructor diestro, pero incidentalmente puede ser «el pálido» o «el culto», si él tiene estas cualidades también, y, como señaló Wicksteed [46], para exponer una idea ajena a la mente de Aristóteles, es una feliz casualidad que los gustos cultivados de nuestro constructor nos procuren un trato agradable con él. Ahora podemos decir lo que quiere significar mediante la afirmación de que la *týchē* y lo *autómaton* están «en la esfera de los sucesos intencionados» (ἐν τοῖς ἕνεκά του, 196b29). Su resultado es tal que, de haberse anticipado, habría sido reconocido como un propósito y determinado la acción. Juan habría ido al mercado a cobrar su deuda si hubiera sabido que el deudor estaba allí. Tal y como sucedió, el hecho de que él fuera al mercado fue una acción accidental para ese fin. El resultado no se habría imputado al azar (quizá mejor a la «coincidencia»), sin embargo, si hubiera ido allí expresamente para ese propósito o como un hábito regular.

En este punto (197a5) se ofrece la definición de *týchē:* «una causa incidental es la esfera de las acciones que tienen un propósito que implica una

[44] 196a28-33. Cf. *PA* 641b26-28.

[45] Según los *Placita* (DK II, pág. 122, 59 A 66) Anaxágoras y Demócrito llamaron al azar αἴτιον ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ (αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ, en Arist., *Fís.* 196b6, pero ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, en *Met.* 1065a33-34), pero Demócrito al menos no lo habría llamado θεῖον καὶ δαιμονιώτερον. Simpl. (I, 333 Diels) menciona el culto de Tyche, Platón, *Leyes* 709b (y cf. *Tim.* 25e, *Rep.* 592a), una invocación délfica y un himno órfico (ahora núm. 72). Pero la unión de τύχη con el epíteto θεία era un lugar común en la literatura griega (sobre Heródoto, Píndaro y los trágicos *vid.* LSJ, *s. v. ad init.)* y es muy posible que Aristóteles estuviera pensando en todo esto.

[46] *Physics,* ed. Loeb, pág. 148 n. *a.*

elección racional» [47]. La distinción entre *týchē* y *autómaton* comienza a hacerse explícita en el cap. 6. *Týchē* se restringe al mundo de los seres humanos adultos. *Autómaton,* el término más amplio, es una causa incidental en la esfera de los sucesos intencionados en general, la cual, como se cuida de repetir (196b21-22), incluye las operaciones teleológicas de toda la naturaleza. Puede aplicarse al comportamiento de los animales inferiores o a los objetos inanimados. Aristóteles lo ejemplifica mediante el caso de un caballo que se libró de un daño como resultado de correr a un lugar seguro y mediante el curioso ejemplo de una piedra que cayó y golpeó a un hombre. Esto también cumplió un propósito, «porque la podría haber movido alguien para golpearlo» (197b31) [48]. El propósito que se cumplió de una forma accidental fue el de un enemigo imaginario [49]. El propósito esencial fue el de la naturaleza, el hecho de que debe buscar su lugar natural (Simpl., 348, 32 [Diels]).

De acuerdo con este argumento un tanto tortuoso, el resultado incidental no es adicional al esencial, sino que lo reemplaza. Esto parece innecesario (si el caballo echó a correr para encontrar bebida, no hay razón para que no haya logrado esto, al igual que su seguridad) y la razón es simplemente que Aristóteles está influido por su derivación [50] de *autómaton* de *autó* y *máten,* «en vano de suyo». La definición real de los sucesos que acontecen «automática» o espontáneamente se encuentra en 197b18:

> El término «espontáneo» [51] se aplica a un suceso que pertenece a la clase general de lo intencionado, si no sucedió por causa de lo que realmente resul-

[47] Προαίρεσις. ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας (197a7; cf. *EN* 1139a33-35). (Es el tema de *EN* III, cap. 4, 1111b4 y sigs.) Cf. 197b5 ἡ δ' εὐδαιμονία πρᾶξίς τις, y la expresión εὖ πράττειν. Nosotros la traducimos por «irle bien a uno», pero a los ojos griegos era algo más activo, hacer que las *empresas* de uno resulten bien. Sólo quien va en busca de fortuna puede hallarla.

[48] Un paralelo notable, y presumiblemente intencionado, aparece en Monod, *C. and N.,* pág. 111. Su ejemplo de coincidencia absoluta es el de un médico que, de camino a visitar a un paciente (su propósito καθ' αὑτό) es golpeado y muerto por un martillo que deja caer un obrero que está reparando un tejado. Un acontecimiento semejante es «esencialmente imprevisible» y se explica, exactamente como en Aristóteles, por «la independencia completa de dos cadenas causales de sucesos cuya convergencia produce el accidente».

[49] Esto puede explicar en parte el fracaso de Aristóteles al tratar los casos de *mala* suerte, tanto más destacable porque él reconoce su existencia (197a25-27, págs. 253 y sig., *infra).*

[50] Absolutamente errónea. *Vid.* la nota de Ross, *Phys.* II, pág. 523. Μάτην se usaba para expresar no sólo «carente de propósito», sino también «en vano», «que no logra su propósito», pero, en 197b22-23 y 25-27, Aristóteles deja bien claro que lo está usando en el segundo sentido.

[51] O «por sí mismo». Es natural, y usual, traducir así αὐτόματον y ἐξ αὐτομάτου. Obsérvese, no obstante, que en el caso del caballo que echó a correr, o de la piedra que cayó, «espontáneamente», Aristóteles supone que la causa es externa, es decir, que el estímulo procedía del exterior. Reservó el término «causa interna» para el fenómeno supuesto de la generación espontánea.

tó, y si su causa es externa a él. «Por azar» son sucesos espontáneos en el ámbito de la elección racional, porque son susceptibles de ella.

Después de haber definido el azar a su plena satisfacción, Aristóteles puede volver a las opiniones anteriores y decir hasta qué punto están justificadas. Toma en consideración dos de ellas: a) que el azar es algo misterioso e inescrutable para la razón humana, y b) que no hay nada semejante al azar, sino que todo tiene su causa propia. Ambas encuentran una cierta justificación en los hechos, como resultado de otra característica de los sucesos fortuitos, a saber, que sus causas *posibles* son infinitas en número, o por lo menos indefinidas. Si Juan hubiera ido al mercado a conseguir su dinero y lo hubiera obtenido, esto ejemplificaría la causación esencial, y la causa sería única, reconocible y apropiada al efecto. Pero, puesto que fue por otra razón, que fue sólo incidentalmente la causa de que obtuviera el dinero, la causa no es la apropiada al fin logrado (la recuperación del dinero) y puede ser, basándose en los datos conocidos, una de un número indefinido e incalculable de posibilidades —hacer compras, encontrarse con un amigo, ver un espectáculo o por asuntos legales [52]—. Puede decirse, por ello, legítimante, en primer lugar, que las cosas suceden por azar, en el sentido definido de que acontencen incidentalmente respecto del fin primario de una acción y que esto las hace incalculables, porque, dada la acción y el resultado, y nada más, no podemos deducir la causa verdadera del resultado, que reside, basándose en los datos disponibles, en una de un número indefinido de posibilidades. Por otra parte, es erróneo decir que existe algo semejante al puro azar si el término se usa absolutamente en el sentido de un agente irresponsable que actúa enteramente fuera del esquema regular de la causación y sin relación con él. Debe precisarse mediante la explicación de que por azar entendemos un resultado incidental derivado de una cadena regular de causación que iba dirigida a otro fin. Puesto que el deudor de Juan tenía su motivo propio para ir al mercado, el azar puede explicarse como el cruce de dos líneas de causación esencial.

La misma premisa, que el azar es un resultado incidental de acciones o sucesos intencionados, sirve para echar por tierra con brevedad la opinión democrítea [53] de que la totalidad del mundo se originó por azar. Dado que los sucesos fortuitos son ahora por definición productos incidentales de sucesos o acciones esencialmente dirigidas a un fin, la consecuencia es que

[52] Los ejemplos son de Aristóteles (196a4-5, 197a17-18). «Mercado» traduce, por supuesto, *agorá*, que en una ciudad griega servía para muchos fines, además de comprar y vender. Sobre la ἀοριστία de las causas incidentales, y por ello de la τύχη, *vid.* 196b27, 197a20.

[53] Sobre la probabilidad de que todas estas opiniones representen aspectos diferentes del atomismo democríteo *vid.* vol. II, págs. 425 y sigs.

la causación final es anterior al azar como causa. La esencia de un suceso, es decir, su fin, debe existir ya si va a tener el concomitante accidental [54], o resultado incidental, que es el azar. Así llega a su conclusión triunfante (198a10-13): «Por lo que, por muy cierto que pueda ser que el universo se originó de una forma espontánea, la inteligencia y la naturaleza deben ser la causa anterior tanto de este mundo como un todo, como de muchas otras cosas». Aquí, como expresa Wicksteed, «desenmascara su artillería» y revela la estrategia que hay detras de todo el ejercicio. Si el azar no es más que el resultado de una coincidencia entre líneas de acción intencional, la consecuencia por supuesto es que la intención tiene que preceder al azar. Está defendiendo la tesis de que el mundo es un producto de un plan, la tesis que sostuvo Platón en el libro décimo de las *Leyes* mediante el argumento derivado del movimiento y, como evidenció ese libro, los adversarios no son sólo los atomistas, que se opusieron a la tesis en el nombre de la ciencia física, sino los sofistas y sus herederos espirituales, quienes, aunque no eran científicos de suyo, recurrían a estas teorías para prestar peso a sus propias éticas subversivas. Si el azar rige en el fondo la naturaleza y el azar es anterior al plan, la consecuencia es que se puede considerar razonablemente a la ley, con todos sus afines y derivaciones, no natural. La respuesta de Platón fue que el plan vino primero y fue la manifestación más elevada de la naturaleza. La antítesis entre *phýsis* y *nómos* era espuria: la *phýsis* misma estaba sujeta al *nómos,* y la «vida de acuerdo con la naturaleza», que pretendían predicar los nuevos moralistas, no debería implicar el derrocamiento de la ley, sino su apoteosis. Se concilian ambos conceptos [55].

Todo esto se halla detrás del argumento aristotélico que nos ocupa, porque en esta cuestión es un platónico ardiente. Después, en *Física* II, como hemos visto en el capítulo anterior, emprende una defensa racional de la hipótesis teleológica en sí, pero para ambos hombres fue más bien una especie de artículo de fe y la refutación aristotélica de los mecanicistas traza un círculo perfecto: «Si aceptas mi premisa de que todo suceso fortuito es una consecuencia de un propósito preexistente, debes admitir que estabas equivocado al sostener que el azar era anterior».

NOTAS ADICIONALES

I) *Buena y mala suerte.* Aunque Aristóteles reconoce la existencia de la mala suerte, la excluye virtualmente de sus explicaciones. No obstante, es difícil persuadir a la víctima del desprendimiento de la roca para que lo considere como un suceso

[54] Συμβεβηκός. Cf. la pág. 250, *supra.*

[55] Una exposición más completa puede verse en vol. V, págs. 376-83.

afortunado porque podría alegrar a su enemigo (pág. 251 con n. 48, *supra)* y todo encuentro casual entre dos personas que cumpla un propósito para una puede tener el efecto contrario para la otra. Se puede estar de acuerdo en que las coincidencias *neutras* no requieren explicación (pág. 248, *supra),* pero la pretensión de estar explicando los sucesos fortuitos, aun excluyendo las desgracias, nunca parecerá satisfactoria. La razón radica por supuesto en el motivo que le llevó a abordar la cuestión del azar, a saber, la confirmación de la cuádruple clasificación de las causas, mediante el establecimiento de que no puede admitirse el azar como una quinta rueda de la carreta. No obstante, donde reconoce que la suerte puede ser mala, hace también una observación psicológica que quizá merece la pena mencionar (197a25-30):

> A la suerte se la llama buena o mala según que sus resultados sean buenos o malos. Cuando son de una magnitud determinada hablamos de buena fortuna o mala fortuna. De manera que estar a un paso de un mal o un beneficio grande es experimentar buena o mala fortuna, porque la mente la ve como si existiera realmente: «una pequeña diferencia» se encoge ante el aquí y el ahora.

Si en enero tengo unos ingresos de 10.000 libras, y en diciembre lo mismo, no puede decirse que haya sufrido una pérdida. Pero si mi tía rica, que había prometido dejarme su fortuna, hubiera muerto durante ese año, después de haber prestado oídos a una calumnia sobre mí y excluirme de su testamento, a esto lo llamaría mala suerte, exactamente igual que escapar por los pelos, quedando uno como estaba antes, es una buena suerte.

II) *Las leyes y las excepciones.* Si se observara que una substancia que normalmente se comporta de una forma determinada se comporta, ocasional y excepcionalmente, de otro modo, el químico que la estudia hoy difícilmente despacharía las excepciones como debidas al azar. Su trabajo consistiría en descubrir bajo qué condiciones tuvieron lugar las variaciones. Junto a la ley fundamental («x es soluble en agua», pongamos por caso), buscaría otra subsidiaria del tipo «x es insoluble cuando la acompaña y». En un lugar, Aristóteles se muestra también consciente, de una forma un tanto tortuosa, de la temeridad de saltar directamente, desde un principio causal general, al azar *(Met.* 1027a22-26). El objeto del conocimiento, dice una vez más, debe ser lo que aparece, o siempre, o en la mayor parte, del mismo modo que, por ejemplo, el agua de miel suele ser buena para la fiebre y, si alguna vez, accidentalmente, no lo es, nunca puede predecirse cuando ocurrirá la excepción, porque, si se dice «No hace efecto cuando hay luna nueva», hay que añadir de nuevo «siempre o en la mayor parte» —algo que no puede decirse nunca de lo puramente accidental—. En otras palabras, si la excepción puede pronosticarse, ella no está sujeta a la inexplicabilidad del azar, sino que corresponde a una ley aparte. (El comentario de Ross de que esto «implica la opinión de que no hay nada que sea objetivamente accidental» [*Metaph.* I, pág. 361] es indudablemente erróneo. En su última línea, «ellos» deberían ser «algunos de ellos».)

XIII

TEORÍA DEL MOVIMIENTO Y TEOLOGÍA

ALGUNAS CRÍTICAS DE LA TEORÍA DE LAS FORMAS

«Todo producto de la naturaleza tiene en sí una fuente de movimiento *(kínesis)* y reposo [1]». La filosofía de Aristóteles estaba enraizada en la naturaleza, especialmente en la naturaleza viva y la característica de los seres naturales que requería sobre todo una explicación, y que ofrecía el reto mayor para el filósofo, era el hecho de que estuviesen en movimiento, cambiansen, nacieran y murieran. Ya hemos tenido que reparar en ello, pero no en sus tremendas consecuencias para su concepción global del mundo y sus causas. La causación final-eficiente era, en su opinión, ajena al mundo estático de las Formas platónicas o matemáticas *(Met.* 996a27-30), lo cual las hace perder de inmediato validez como causas o explicaciones del mundo físico, mas, a sus ojos, ésta era toda la *raison d'être* de las Formas. Sus muchas críticas de las mismas se dividen entre su existencia y propiedades intrínsecas y su relación con los objetos sensibles, pero, despojadas de toda función causal, se convierten en una hipótesis innecesaria y deja de interesar el hecho de que existan o no [2]. Sobre esto difícilmente puede ser cortés: «De manera que digamos adiós a las Formas. Son vana palabrería y, si no existen, son completamente irrelevantes» *(An. Post.* 83a32-34). Sin intentar, por tanto, hacer una exploración exhaustiva de las objeciones de Aristó-

[1] *Fís.* 192b13-14; *Met.* 1059b16-18, y cf. el comienzo de *De caelo*. Más información sobre *kínēsis* puede verse en la pág. 133 n. 32, *supra*.

[2] No es que Aristóteles tuviera dudas sobre ello; *vid.*, por ejemplo, *Met.* 1059b3: τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστιν, φανερόν.

[3] Algo se dijo en *Met. A* caps. 6 y 9, en el vol. V, págs. 444-46. Una enumeración a mano de las críticas está en Grote, *Aristotle* II, págs. 257-61. No se ofrece aquí tratamiento alguno de *De ideis*, una obra primeriza de Aristóteles en dos libros, de la que tenemos extractos en el comentario de Alejandro sobre la *Met.*, impresos en los *Fragmentos* de Ross, págs. 122-29.

teles a la doctrina de las Formas [3], podemos preparar nuestra ascensión a la Causa Primera recordando una o dos de *Met. A* cap. 9, que tratan de su relación con el mundo natural. En primer lugar, las Formas ofenden su sentido de la economía [4]. Lejos de explicar el mundo natural, ellas se limitan, como duplicados ociosos de los objetos sensibles, a duplicar el número de cosas que hay que explicar. Para que sea válida, la explicación debe basarse sólidamente en principios internos, abstraídos de las observaciones del mundo mismo. La inclinación de Aristóteles se asemejaba más bien a la de un científico del siglo XIX, en cuanto opuesta a la fe religiosa carente de sentido crítico, por una parte, y al racionalismo *a priori*, por otra. En la medida en que se lo permitían los medios limitados a su disposición, apoyó su sistema sobre los casos particulares del mundo sensible. Si hubiera estado menos ocupado en elaborar su metafísica hasta su punto más alto, apoyándose en los mismos principios que había detectado en las obras de la naturaleza, su dios podría haber tenido un parecido mayor con el Creador del *Timeo* y haber procurado una Causa que diera más satisfacción al instinto religioso. Tal como fue, su dios estaba al final de una cadena de razonamiento, o al principio, y su naturaleza estaba limitada estrictamente por todo lo que había sucedido antes.

Esto es anticiparse. La misma idea, que no es bueno intentar explicar el mundo introduciendo principios externos a él, se halla también en la raíz de otras objeciones. Aunque existiera una serie de realidades trascendentes, no podría contribuir ni a su ser ni a nuestro conocimiento de él.

> 991a12-14. Además, las Formas no ayudan ni a nuestro conocimiento de las otras cosas (porque no pueden ser su substancia; de lo contrario habrían estado en ellas) ni a su existencia, si ellas no son inherentes a los objetos que se dice que participan de su ser... (991b1). Parecería imposible que una esencia estuviese separada de aquello de lo que constituye su esencia. ¿Cómo

---

Alejandro muestra que las críticas de las Formas que figuran en *Met. A* cap. 9, como meros encabezamientos, de brevedad apenas inteligible («los argumentos de las ciencias», «el uno en muchos», «el pensar en lo que ha perecido», «el tercer hombre»), se habían expuesto más exhaustivamente en *De ideis*, y cita los pasajes relevantes. De la bibliografía moderna sobre el tratado puede mencionarse Wilpert, *Frühschriften* I, Π. ἰδεῶν (1949); Berti, *Primo Aristotele*, cap. II, 2 (1962), proporciona un examen útil y al día de los estudios sobre *De ideis;* Leszl, *Il «De ideis» di A. e la teoria platonica delle idee* (1975, con texto crítico y comentario de D. Harlfinger); S. Mansion, «La critique de la théorie des idées dans le π.ἰδεῶν d'Aristote», en *R. Philos. de Louvain*, 1949 (en contra de Cherniss, *ACPA*, págs. 223-318, 498-505); J. Annas, «Forms and First Principles», en *Phron.*, 1974; sobre un tema específico, G. E. L. Owen, «A Proof in the π. ἰδεῶν», en *JHS*, 1957 (1), y R. Barford, «A Proof from the Peri Ideon Revisited», en *Phron.*, 1976.

[4] Aristóteles se anticipó ciertamente a Guillermo de Ockham en la exigencia de la economía de los *entia*. Cf. *Fís.* 259a8 (sobre la Causa Primera): «Debemos suponer que es una en lugar de muchas, y finita en lugar de infinita en número, porque dados los mismos resultados, siempre hay que preferir el número limitado».

> pueden, entonces, ser las Formas esencias cuando existen aparte? En el *Fedón* se dicen que las Formas son responsables del ser y el devenir, pero, aun admitiendo que ellas son Formas, las cosas que «participan de ellas» no pueden originarse sin una causa motriz [5].

Una y otra vez vuelve a esta queja. ¿Cómo puede algo «participar» en otra cosa, cuando la otra cosa es una entidad separada que existe en su propio mundo trascendente? Considerar las Formas como modelos *(paradeígmata)* no ayuda, porque excluye las causas motrices necesarias para hacer que los objetos sensibles se conformen a los modelos proporcionados. En pocas palabras, toda la cuestión de los modelos y la participación es un disparate metafórico: «decir que las Formas son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es charla vacía y metáfora poética. ¿Qué es *lo que hace la obra* con un ojo de las Formas? [6]». De nuevo, en el libro *Z* (1033b26-28): «es evidente, pues, que la causalidad de las Formas tal y como algunos las conciben (si son cosas tales aparte de los particulares) es ineficaz respecto de las cosas que se originan o las substancias».

Las Formas no pueden proporcionar el elemento motriz o eficiente de la causación. «A uno le gustaría preguntar sobre todo, ¿qué posibilidad tienen las Formas de contribuir en alguna medida a los objetos sensibles...? Porque ellas no son absoluto la causa del movimiento o de cambio alguno en ellos» (991a8). Esto afecta naturalmente a la ética, «Aunque haya un Bien predicado universalmente, o que existe aparte por sí mismo, es evidente que un hombre ni lo podría practicar ni poseer» *(EN* 1096b32-34). Es el viejo defecto de argumentar en abstracto *(logikôs)* en lugar de apoyándose en la naturaleza, que Aristóteles censura expresamente respecto de la doctrina de las Formas (pág. 210, *supra)* [7]. Puede darse por sentado que el *Fedón* reivindicó las Formas como causas únicas y suficientes y es comprensible

[5] Así también el pasaje gemelo en 1080a2. Es interesante que el *Fedón* siga siendo la fuente de Aristóteles respecto a la doctrina de las Formas. Cf. *GC* 335b9-16: «Algunos consideraron las Formas una causa suficiente del devenir, como Sócrates en el *Fedón* ... creen que ellas son causas necesarias del originarse y el perecer». Al menos en esa etapa de su pensamiento, Platón creía en las Formas como modelo trascendente y como «compartidas» por los particulares, una combinación que para Aristóteles era absurda. En los diálogos posteriores la noción de μέθεξις se desvanece en favor de μίμησις. Cf. *Parm.* 132c-d, *Tim.* 51e-52a; vol. V, pág. 283.

[6] 991a20-23. (En ἐργαζόμενον y ἀπόβλεπον Aristóteles continúa la metáfora —¿con intención irónica?—.)

[7] Merece la pena señalar de pasada que en el *Sof.* (239e-40a) el mismo Platón parece criticar su propia opinión anterior cuando atribuye a su adversario el sofista el rechazo a reconocer el testimonio de la vista y la insistencia en los λόγοι, haciendo que él exija de hecho una definición exactamente en los términos que usa Sócrates en el *Menón:* τὸ διὰ πάντων (cf. *Menón* 74a) ἃ πολλὰ εἰπὼν ἠξίωσας ἑνὶ προσειπεῖν ὀνόματι φθεγξάμενος εἴδωλον ἐπὶ πᾶσιν *(ib.* 75a) ὡς ἓν ὄν. (Cf. vol. V, págs. 148 y sig.) Recordemos también cómo Sócrates se refugiaba en los λόγοι en *Fedón* 99e.

la impaciencia de Aristóteles con una doctrina semejante. Conociendo su temperamento completamente diferente, se puede imaginar cuánta satisfacción le produciría un pasaje como el siguiente *(Fedón* 100c-d):

> No puedo seguir comprendiendo esas causas inteligentes. Si alguien me dice que algo es bello porque tiene un color bello, o por su forma, o algo parecido, me olvido de los demás, porque lo único que hacen es confundirme. A lo que me aferro, de una forma sencilla, ingenua y quizá ridícula, es justamente a lo siguiente, que lo único que hace a un objeto bello es la Belleza en sí, mediante su presencia o participación, o como lo quieras llamar. No quiero ser dogmático sobre eso, pero sólo insisto en esto, en que todas las cosas bellas se hacen bellas por medio de la Belleza.

La analogía del Bien con el sol, en *Rep.* VI, puede parecer más alentadora (vol. IV, pág. 485). Del mismo modo que el sol no sólo hace perceptibles las cosas visibles, sino que es responsable de su nacimiento y decadencia, así también el Bien es para los inteligibles la causa de su existencia, así como de su inteligibilidad. Esto, no obstante, se refiere sólo a la existencia de las otras Formas; su relación con el mundo sensible no está en cuestión. El orden platónico del razonamiento fue el siguiente: sólo podemos explicar un objeto sensible, rescatándolo del flujo heraclíteo, apoyándonos en la hipótesis de que está relacionado con algún objeto inmutable e inteligible. Debe existir, en consecuencia, un objeto trascendental de esa naturaleza, podamos explicar o no la relación precisa entre los dos. Para Aristóteles, por el contrario, si no podemos explicar cómo actúa una causa, es evidente que no nos estamos ocupando de causa alguna; no podemos comprender las Formas como causas, porque ellas no pueden explicar el movimiento, luego, en cuanto causas, hay que abandonarlas.

LA CAUSA MOTRIZ DE PLATÓN Y ARISTÓTELES: LO QUE SE MUEVE POR SI MISMO Y EL MOTOR INMÓVIL

Muchos despachan la crítica de Aristóteles como «puramente capciosa» (Ross) por la razón de que Platón no pretendió nunca que las Formas proporcionasen la causalidad eficiente, que atribuye en otros lugares al alma o la inteligencia. No hay rastro de esto en el *Fedón*[8], pero en el *Sofista* (248e-49a) exclama, con la excitación de un descubrimiento nuevo, que no

[8] Platón puede haberlo creído, pero apenas si es suficiente citar su atribución de la inteligencia como causa a Anaxágoras (Ross, *PTI,* pág. 234; *Fedón* 97b-c). Merlan aceptó enfáticamente que el *Fedón* asigna la causalidad sólo a las Formas *(From P. to N.,* pág. 173) y alude a M. D. Philippe, en *Rev. Thomiste,* 1949, respecto de «la ausencia casi completa de causalidad eficiente en Platón».

hay que excluir la vida y la inteligencia de la realidad, haciendo todo insensible e inmóvil y, en 265b-c, describe todo lo que hay en el mundo natural, animado e inanimado, como la obra de un «dios artesano», lo que nos lleva directamente al artífice divino del *Timeo*. Esto sería una respuesta completa a la pregunta de Aristóteles: «¿Qué es lo que hace con un ojo en las Formas?», aunque no fuera, como indudablemente no fue a los ojos de Aristóteles, una «metáfora poética» del estilo de la participación o imitación de las Formas platónicas. Sea cual sea el sentido de la «coacción de un alma», rechazado en *Cael.* 284a27-35, Aristóteles se burla allí de la idea de que las esferas celestes deban necesitar un alma que las haga girar, como si fueran «pesadas y terrenas». ¡El pobre alma debería estar exhausta sin un momento de ocio, o del respiro que se concede incluso a los mortales en el sueño! En cualquier caso, el Demiurgo del *Timeo* no fue quien causó el movimiento del universo: se limitó a introducir *orden* en él. Antes de que él «se hiciera cargo» del mundo visible «se movía ya con un movimiento discordante y desordenado» (30a) [9].

El *Filebo* usa términos menos metafóricos [10]. La realidad es cuádruple: el límite, lo ilimitado, la mezcla de los dos (es decir, la substancia generada, 27b) y su causa, y ninguno de ésto parece identificarse con las Formas. Sócrates habla en términos casi aristotélicos de la necesidad de una causa (αἰτία), si es que algo va a originarse, e identifica inmediatamente la causa con lo agente o creador (τὸ ποιοῦν) y (como en *Sofista, Político* y *Timeo)* con el artífice o fabricante [11]. Al igual que en el *Sofista* y el *Timeo* se la equipara con la inteligencia. Dado que Aristóteles debe haber sido consciente de esta circunstancia, por los diálogos y por Platón en persona, ciertamente parece injusto que escriba como si Platón no hubiera desarrollado nunca la noción de causa más de lo que lo hizo en el *Fedón,* sobre todo porque él mismo identificó la Causa Primera con la Inteligencia divina. El hecho de que Aristóteles se concentre en el *Fedón* debe explicarse probablemente por la profunda impresión que le causó cuando, apenas a la edad de un estudiante universitario moderno, entró en la Academia y sucumbió

---

[9] Hay que recordar que, acertada o erróneamente, Aristóteles tomó en sentido literal la idea de creación temporal en el *Tim.,* como hago yo mismo. *Vid.* vol. V, págs. 314-20. Düring *(Arist.,* pág. 210), después de citar que Aristóteles critica a Platón y los atomistas porque hablan del movimiemto eterno y no explican por qué y qué es este movimiento, añade que esto es erróneo, porque «Platón explica con detalle el movimiento en el plano del ecuador celeste y de la elíptica». Pero ninguno de ellos es el movimiento eterno. (Un defensor entusiasta de Platón contra las acusaciones aristotélicas de olvidar la causa motriz fue R. G. Bury. *Vid.* su *Philebus,* págs. L-LIII.)

[10] 23c-d, 26e-27c; vol. V, págs. 227-29.

[11] Τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν, *Fil.* 27b; θεοῦ δημιουργοῦντος, *Sof.* 265c; *Pol.* 270a, 273b; *Tim.* 28a, 29a, 40c, 41a etc.

al encanto de Platón (págs. 35 sigs., *supra).* Su reacción en la madurez independiente sería lógicamente tajante. Puestos a seguir conjeturando, en su broma de su alma cansada de hacer girar los cielos puede haber un indicio de su insatisfacción incluso con la opiniones tardías de Platón sobre la causalidad. Lo que le molestó pudo haber sido la palabra *demiurgós* y sus afines, que en el lenguaje normal no significaban otra cosa que obrero o artesano habilidoso. Los *demiurgoí,* dijo el mismo Platón en un contexto político *(Pol.* 287d), a pesar de ser miembros indispensables de la comunidad, no tienen lugar en su gobierno. En el sistema aristotélico no se trata de que Dios mismo se esfuerce y piense [12] en originar un mundo que, como él mismo, sería bueno. Mantener en el ser al cosmos no creado no necesita esfuerzo alguno de su parte —ello le privaría de la plenitud de su *enérgeia*— y él permanece de hecho completamente indiferente a su existencia o no.

Más próximo a Aristóteles que el semimítico (para Cornford y otros completamente mítico) Demiurgo es el argumento tomado del movimiento del libro décimo de las *Leyes,* que establece la prioridad del alma racional [13]. Una cadena de movimientos causados debe haber tenido un principio (porque si el retroceso fuera infinito nunca habría comenzado), luego el movimiento primero, causa de todo movimiento posterior, tiene que haberse causado a sí mismo. Pero el movimiento que se causa a sí mismo es una propiedad de la vida (alma, *psyché)* y nada más. Luego el originador del movimiento [14] debe haber sido el alma, y la regularidad de los movimientos cósmicos no deja duda alguna de que, aunque existen las almas malas o irracionales, el alma que mantiene el control supremo es la racional y buena. Estamos en presencia de un argumento físico basado en el análisis del movimiento y que lleva a la concepción de un motor que se mueve por sí mismo como causa primera: que se mueve por sí mismo = alma, alma suprema = Dios. Aunque el resultado final no fue el mismo, el razonamiento es notablemente aristotélico. No se trata aquí de «charla vacía» o «metáfora». El argumento de Platón es filosófico y merece una respuesta filosófica [15]. En pocas palabras, la diferencia es entre que se mueve por sí mismo y motor

---

[12] Por el contrario λογισάμενος... τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, *Tim.* 30b.

[13] Una evolución de esto en el *Fedro* 245c-e (vol. IV, págs. 387, 402-404). Una exposición completa de la cuestión puede verse en vol. V, págs. 379-82. Solmsen tiene un artículo, «Plato's First Mover in the Eighth Book of A.'s *Physics*», en *Philomathes* (1971), págs. 171-82.

[14] En 895a, como en *Fedro* 245c, Platón usa ἀρχὴ κινήσεως, uno de los términos que aplica Aristóteles a su causa eficiente (por ejemplo, en *Fís.* 198b1, 253b6; *Met.* 983a30, 984a27).

[15] Una objeción menor se suscita en *Met.* 1071b37-72a3: Platón, dice Aristóteles, no tiene derecho a llamar a lo que se mueve por sí mismo el ἀρχή porque en su propia exposición el alma viene después y es contemporánea del orden cósmico presente. Esto, replica Ross *ad loc.,* es injusto, pero ni el alma cósmica (que se creó para el cosmos, aunque antes que su cuerpo) ni el Demiurgo mismo es la causa primera de todo movimiento. Cf. pág. 259 con n. 9, *supra.*

inmóvil. A primera vista, al menos, la concepción de Aristóteles parece sólo un ligero perfeccionamiento de la de Platón debido a su determinación más radical de argumentar estrictamente como un *physikós.* Para el filósofo de la naturaleza, hablando estrictamente, no puede existir algo semejante a moverse por sí mismo. Los argumentos principales que avalan esto se exponen en *Fís* VIII. En primer lugar, protesta, en el cap. 3, de que mantener que nada se mueve, y verse obligado por ello a negar el testimonio de los sentidos, es una señal de «debilidad intelectual» [16]. «Esto no es», continúa, «una disputa sobre detalles, sino que afecta a todo el sistema de pensamiento, no sólo a la ciencia natural, sino casi a todo tipo de conocimiento y creencia, puesto que todos emplean el movimiento... Para el filósofo natural es una hipótesis básica que la naturaleza es un principio motriz». En el cap. 2 había abordado brevemente la cuestión de que los seres animados parece que se mueven por sí mismos, por ejemplo, levantarse y pasear, sin que aparentemente reciban el movimiento del exterior [17]. Esto es falso, dice sin rodeos. Alguna parte u órgano del animal está siempre en movimiento, no puesta en movimiento simplemente por el animal, sino en respuesta a un estímulo externo, por ejemplo, algo del entorno que despierta la mente o los apetitos e inicia así el movimiento local (la única clase de *kínēsis* que podría atribuirse al animal mismo). Que el alma no se halla sujeta a movimiento, sea autocausado o no, lo demuestra en *De anima,* libro I, cap. 3, y lo repite con énfasis en el capítulo siguiente (408b30-31).

Pero el argumento principal en contra del automovimiento se reserva para el cap. 5. En el 4 (254b30-33) había llegado a decir incluso: «Da la sensación ... de que también en los animales están separados lo que mueve y lo movido y que sólo en este sentido el todo causa su propio movimiento». No obstante, comienza el cap. 5 con la declaración de que, mientras que todo lo que está en movimiento debe ser movido por un agente, el agente puede ser o el que transmite un movimiento recibido del exterior o moverse por sí mismo. Probablemente la cadena contendrá más de dos eslabones, teniendo entre los extremos una serie de elementos motrices movidos que actuan sobre otros porque ellos mismos han sido afectados por algo anterior. Para ampliar un poco el ejemplo de Aristóteles, un hombre coge un bastón, golpea una piedra y la mete en una charca. El agua ondulante, en lo que toca a nosotros, es puramente pasiva: su papel es sólo ser movida. La piedra agita el agua impulsada ella misma por el bastón blandido por la mano dirigida por el hombre. Una cadena causal semejante razona Aristóteles,

[16] O enfermedad de la mente, ἀρρωστία τις τῆς διανοίας, 255a33. ¡Basta de Parménides!

[17] 253a7-20, indudablemente pensando en Platón. El artículo de Solmsen, en *Philomathes* (1971), págs. 171-82 (pág. 260 n. 13, *supra)* es pertinente.

como Platón antes que él, debe haber tenido un principio *(archḗ)* o los movimientos no se habrían iniciado nunca, y este *archḗ* no debe precisar otro elemento que cause el movimiento, sino que posee el poder de automoción. Ésta es su primera conclusión, exactamente igual a la de Platón (256a19-21): «Si todo lo que se mueve, pues, es movido por un agente y al primer motor no le mueve ninguna otra cosa, debe moverse por sí mismo» [18].

No obstante, en un nuevo examen del principio de que hay algo que se mueve por sí mismo, se siente obligado a hacer una depuración del mismo, a saber (258a1, también 256b21): «En consecuencia, de todo [*sc.* lo que se llama automotor] una parte se moverá sin ser movida y otra parte será movida. Sólo en ese sentido es posible que algo se mueva por sí mismo». Esta cuestión se trata con detalles mecánicos en el opúsculo *Sobre el Movimiento de los Animales,* capítulos 1 y 2, donde, después de aludir a *Fís.* VIII respecto de la base teorética, pone el ejemplo de las articulaciones en cuanto que proporcionan un fulcro estático a los miembros que se mueven. Mas, añade, debe haber además un motor externo completamente inmóvil. Si estás en un bote, tú no puedes moverlo dando golpes contra el mástil, sino sólo si estás fuera y has apoyado tus pies en una base inflexible (inmóvil). Menciona de pasada que esto se aplica al universo como un todo, pero, para el propósito que nos ocupa, insiste en que, en el caso de los animales, además de un motor externo inmóvil, debe haber también dentro de las criaturas partes inmóviles, en las que pueden apoyarse las partes que se mueven. En la medida en que Aristóteles se apoya en argumentos de un tipo mecánico, adecuados quizás para una obra biológica como *Sobre el movimiento de los animales,* existe la tentación de poner en duda el valor de esta sutileza extra. ¿No habría sido más sensato que él hubiera renunciado a su intento de seguir una investigación sobre líneas mecánicas y llevarla a ámbitos donde ya no son adecuadas, y estar de acuerdo con Platón en que hay una especie de activación, ejemplificada, si no por otra cosa, por la fuerza vital, que no sigue las leyes mecánicas, y en la que un elemento que se mueve por sí mismo es no sólo posible, sino necesario para explicar los fenómenos implicados?

Para Aristóteles, sin embargo, había más en juego [19]. Ya se habían establecido los principios rectores de su propia filosofía y se había formulado

[18] En *MA* 702b34-03a3, al alma misma se la llama un motor inmóvil. Esto se refiere al movimiento físico, al ser el alma incorpórea.

[19] Bambrough, en *Reason, Truth and God,* págs. 91-97, expone con lucidez y claridad dignas de agradecer la razón por la que la creencia de Aristóteles y otros es injustificada, que el universo es incomprensible sin la aceptación de un ser externo trascendente como su fundamento último. Esto no se aplica sólo a la cosmología: del mismo modo «no es necesario que haya, no hay, y no *podría* haber, ἀρχαί últimos de la definición, la explicación y la demos-

ya su teoría del movimiento. Con ellos es con quienes debería chocar la concepción de un elemento que se mueve por sí mismo. «Movimiento» traduce aquí *kínēsis*, que (recuérdese) abarcaba cuatro clases de fenómeno: la locomoción, la alteración cualitativa, el cambio de lugar y el originarse y desaparecer. De esta concepción, para la que ni el inglés ni quizá ninguna otra lengua no filosófica tiene una palabra única, Aristóteles halló una definición general recurriendo a sus principios de potencia y acto. El movimiento es «la actualización incompleta de lo movible». Aristóteles reconoce dos formas en que puede imaginarse que algo actúa sobre sí mismo: puede moverse a sí mismo como un todo, o componerse de dos partes que actúan recíprocamente una sobre otra, A moviendo a B y B, al mismo tiempo, moviendo a A. La segunda noción, según la cual no existiría ningún primer motor, molesta poco a Aristóteles y la echa por tierra rápidamente con cuatro argumentos breves (257b13-258a2) [20]. La segunda la refuta del modo siguiente (257b2-13):

> Es imposible que lo que se mueve a sí mismo se mueva a sí mismo *en su totalidad* (πάντῃ), equivaldría a puesto en movimiento y causante del movimiento en el mismo acto de la locomoción, aunque es uno e indivisible por su forma, o a sufrir el cambio y originarlo. Se podría enseñar y ser enseñado al mismo tiempo, o disfrutar o conceder la misma salud [21]. Además, se ha establecido que lo que se mueve es lo movible, es decir, lo que se mueve en potencia, pero no en acto, y lo potencial precede siempre a la actualidad [22]. Pero lo que mueve existe ya en acto. Lo que calienta es caliente y, en general, lo que genera posee la forma comunicada. De manera que [*sc.* si algo se mueve a sí mismo] la misma cosa será, desde el mismo punto de vista, caliente y no caliente, y del mismo modo en todos los casos en donde lo que mueve tiene el mismo nombre que lo movido. En lo que se mueve por sí mismo, por consiguiente, algo mueve y otra cosa se mueve. (258a12) Sólo en este sentido es posible que algo se mueva a sí mismo.

Así también en la *Metafísica* (1049b24-25, cf. *De an.* 431a3-4) «De lo potencial lo que está en acto se produce siempre *por la acción de lo que está*

tración» (pág. 95). Puede que Bambrough tenga razón, pero probablemente no habría convencido a Aristóteles.

[20] Sobre el sentido en que Aristóteles creyó en la acción recíproca (ἀντιστρέφειν, referido a las cosas καὶ ποιητικὰ ἀλλήλων καὶ παθητικὰ ὑπ' ἀλλήλων, *GC* 328a19-21) *vid.* el interesante artículo de Russell, «Action and Reaction before Newton», en *B. J. Hist. Sci.*, 1976, especialmente las págs. 25-27.

[21] «Un médico puede curarse a sí mismo, pero no posee su destreza médica *en cuanto* paciente; es accidental que el médico y el paciente sean el mismo hombre» (192b23-26, *Met.* 1019a17-18). Esto no es un caso de verdadero actuar por sí mismo, sino de una parte (su inteligencia dotada del conocimiento médico) que afecta a otra (su cuerpo).

[22] Respecto de δύναμις en este sentido cf. la definición en *Met.* 1019a15-18, 1046a11-13, citada antes (pág. 138, *supra).*

en acto». Nada puede moverse, cambiar u originarse por sí mismo porque ello equivaldría a estar en potencia y en acto al mismo tiempo y respecto del acto mismo del cambio —una violación clara de la ley contra la contradicción (pág. 193, *supra)*—. Pero, puesto que el movimiento existe (y ponerlo en duda, como dice Aristóteles, sería patológico), debe haber una causa última: un retroceso infinito de los estados intermedios, que causan el movimiento porque a su vez son movidos por otra cosa, no explica nada. En consecuencia, sólo una cosa puede estar al comienzo de todo y constituir el *arché* universal, es decir, lo que tiene la capacidad de iniciar el movimiento en otros sin moverse ello mismo [23].

EL MOTOR INMÓVIL DE ARISTÓTELES

Su modo de acción. Los argumentos principales a favor de un motor inmóvil como Causa Primera estaban en la *Física;* la exposición fundamental de su naturaleza se halla en *Metafísica* Λ, que yo me aventuraría a llamar la exposición más magistral, en forma de nota de clase, que nos ha legado Aristóteles. Es un *opúsculo* breve, autónomo, que se divide en dos partes.

[23] 258b4-9. Esto es una forma de lo que se conoce ahora como el «argumento cosmológico» en favor de la existencia de Dios. Una historia de su crítica y defensa puede verse en Paul Edwards, en *Mod. Introd.*, 3.ª ed., 1973, págs. 377-85. No obstante, no menciona a Aristóteles y escribe como si Santo Tomás de Aquino fuera el inventor del argumento. Tampoco parece valorarlo nadie en su forma aristotélica, en cuanto basado en las nociones de potencia y acto. Lo ataca de nuevo Ernst Nagel, en las págs. 463 y sig. del mismo libro (versión revisada de un ensayo en *Basic Beliefs*, ed. J. E. Fairchild). En opinión de Nagel «el supuesto carácter inconcebible y absurdo de las causas en retroceso no lo admitirá nadie que tenga una familiaridad competente con el análisis matemático moderno de la infinitud». Es posible que Aristóteles hubiera respondido que él estaba hablando del mundo natural perceptible, cuya característica dominante es el movimiento, no de las entidades matemáticas abstractas, y hubiera comparado a sus críticos con los pitagóricos, quienes «usan principios y causas más tomados por los pelos que los filósofos de la naturaleza, porque ellos no los derivan de los seres perceptibles y las entidades matemáticas carecen de movimiento» *(Met.* 989b29-32).

El sueño de Coleridge sobre el tema es, por lo menos, divertido:

«[El Hombre Antiguo] habló de Lenguas diferentes y reveló muchos Misterios y, entre otras cosas extrañas, habló mucho sobre una Serie infinita de Causas», que explicó como «una fila de hombres ciegos, el último de los cuales se aferraba al faldón del que le precedía, éste del siguiente y así sucesivamente hasta que todos ellos desaparecían de la vista, y que caminaban en línea recta sin dar un paso en falso. Nosotros preguntamos: ¿Quién está a la cabeza para guiarlos? Respondió que Nadie, pero que la fila de hombres ciegos seguía siempre sin un principio, porque, aunque un ciego no pudiera moverse sin tropezar, esa ceguera infinita proporciona, no obstante, el deseo de la visión. Solté la carcajada ante esta extraña exposición y me desperté». (Coleridge, *Select Poetry and Prose*, ed. Stephen Potter, pág. 429; no editado antes.)

Los capítulos 1-5 ofrecen un resumen [24] brillantemente conciso de sus teorías físicas («los *archaí* de las substancias sensibles, cuáles y cuántos son y sus relaciones mutuas», 1071b1-2), como introducción a los capítulos 6-10, que se inician con la afirmación de que el movimiento, al igual que el tiempo, ha existido y existirá siempre [25]. Sin el tiempo no hay «antes» o «después» y tanto el movimiento como el tiempo son continuos. El tiempo es efectivamente o lo mismo que el movimiento, o un atributo de él. Este movimiento eterno es la locomoción circular, porque cualquier otro tipo es entre contrarios y, por ello, no puede ser continuo [26]. La consecuencia es que debe existir, y ha existido siempre, como motor, una substancia cuya esencia verdadera es la actualidad, sin mezcla de la materia, que es potencialidad [27]. La prioridad, tanto cronológica como lógica, del acto respecto de la potencia, demostrada en *Fís.* VIII, 5, se defiende aquí contra «hombres como los pitágoricos y Espeusipo», quienes sin sentir sorpresa adoptaron la opinión de que la semilla precede a la flor, el embrión al hombre. Lo que sucede, por el contrario, es que se necesita una planta o un hombre antes de que pueda producirse la semilla o tener lugar la concepción [28].

Hasta aquí se está limitando a repetir o ampliar los argumentos de la *Física*. Ahora continúa preguntando si podemos indicar algo de nuestra experiencia que responda a la definición «motor inmóvil», y responde: sí, si, como hizo Platón, nos volvemos del mundo inanimado al animado. Platón

[24] Krämer *(Theol. u. Philos.,* 1969, pág. 376 n. 52) explica la *Knappheit* (concisión) de toda la exposición suponiéndola un resumen de un tratamiento detallado de la teología aristotélica en los diálogos, especialmente en *Sobre la filosofía.* Pero en modo alguno es seguro que, cuando escribió esa obra, Aristóteles hubiera desarrollado ya la doctrina del Motor Inmóvil. *(Vid.* la nota adicional, pág. 275, *infra.)* Más probable es la explicación de Jaeger (citada por Krämer) de que el libro se compone de notas de clase y «todo se deja a la exposición oral».

[25] Esto se demostró con mayor extensión en *Fís.* VIII, cap. 1. Que Aristóteles y sus contemporáneos no hubieran descubierto la primera ley del movimiento de Newton no hace, en mi opinión, menos interesante su línea de pensamiento, dejando aparte incluso su influencia enorme sobre los siglos posteriores.

[26] Demostrado en *Fís.* VIII, capítulos 7 y 8, y postulado en *Met.* 1071b10-11. *Vid.* Ross, *Metaph.* II, pág. 369.

[27] Ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια... ἄνευ ὕλης, 1071b20-21. De lo contrario, aunque esté ahora en acto, recaería en la potencialidad de la que debe haber surgido. Ésta es una razón para aceptar el nominativo disponible y bien atestiguado ἐνέργεια en la línea 22, en lugar de ἐνεργείᾳ de Von Christ.

[28] 1072b30-73a2. No se trata precisamente de una controversia insustancial el huevo o la gallina. Lo que plantea Aristóteles (contra filósofos como Empédocles, a quien nombra en *PA* 640a19) es que la dirección de la evolución no está a merced del azar, sino determinada por la naturaleza del padre. Cf. *PA* 640a24-26: «El padre es anterior a la descendencia tanto en el tiempo como en la forma (λόγῳ). El hombre engendra al hombre y es el carácter del padre el que determina el desarrollo de una descendencia particular».

halló en el alma, o la vida, el principio automotriz que buscaba: Aristóteles lo halló en un hecho experimental igualmente innegable, el fenómeno del deseo [29]. Es cierto que una persona o un animal (o incluso, aunque no lo menciona, un objeto de valor inanimado) puede originar una serie de acciones por parte de otro, aunque permanezca sin que le afecten en absoluto y no sea consciente de la existencia del otro. Esto, que es observable, es *prima facie* una proposición racional y no el salto a «una metáfora poética». Tampoco, por supuesto, dirigió él esa acusación contra Platón en el tema de lo que se mueve por sí mismo, sino sólo cuando pareció que consideraba como causas activas a las Formas trascendentes, introduciendo la noción «vacía» de imitación o participación. Su propia doctrina es una simple generalización de la psicología del *De anima* (III, 10). También allí las causas del movimiento de un ser vivo radican en el deseo y el pensamiento, que tienden respectivamente al bien aparente y al real, y aparecen implicados cuatro factores: 1) un motor inmóvil (en este caso un bien alcanzable, como es el caso del alimento), 2) un motor que se mueve —el deseo suscitado por 1)—, 3) el órgano o instrumento corpóreo del movimiento, y 4) el objeto movido, es decir, el ser vivo.

> Cap. 7, 1072a19 y sigs. Puesto que esto es posible y, caso de no ser cierto, el mundo será el producto de la noche, «de todas las cosas juntas» [30] y de la no existencia, esto puede considerarse establecido. Hay algo que consiste en el movimiento eterno e incesante, que es circular —como es evidente no sólo en teoría, sino de hecho— de modo que el primer cielo tiene que ser eterno. Existe, por consiguiente, también algo que lo mueve y, dado que mueve y es movido es un intermedio, existe también algo que mueve sin ser movido, y es eterno, una substancia y actualidad. Ahora bien, los objetos del deseo [31] y el pensamiento mueven de esta forma sin ser movidos. Los objetos primarios de ambos son los mismos, porque el objeto del deseo irracional es el bien aparente y el del deseo racional el bien verdadero ... Mueve, pues,

[29] La semejanza entre Aristóteles y Platón en este punto puede ser muy estrecha. Cf. Cornford, *Princ. Sap.*, pág. 80, hablando del alma como lo que se mueve por sí mismo en el *Fedro:* «Se define el alma como la única cosa capaz de moverse por sí misma, de aquí que sea la fuente de todo movimiento del universo. Todo el contexto parece implicar (aunque no se afirma explícitamente) que la fuerza motriz del alma es el deseo, Eros, porque el deseo es el tipo de movimiento que intenta alcanzar su objeto y no es impulsado desde atrás por ninguna causa mecánica antecedente».

[30] Una referencia a Anaxágoras. *Vid.* su fr. 1 DK II, pág. 272.

[31] 'Ορεκτόν. Sobre la psicología de ὄρεξις *vid. De an.* III, cap. 10, *MA* 700b35-701a1. Es un término amplio que incluye tanto el deseo irracional como el racional (βούλησις καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία, *MA* 700b22), pero limitado al menos a las criaturas que poseen sensación *(De an.* 414b1-2). Sobre su manera de actuar, como fenómeno biológico, *vid.* Peck, *GA* (ed. Loeb), App. B. págs. 576-78.

como el objeto del deseo [32] y, mediante lo que mueve, mueve [33] todo lo demás.

Teofrasto, discípulo y colega de Aristóteles, planteó la objeción obvia: «Puesto que el impulso (ἔφεσις), especialmente hacia el bien, implica el alma, la consecuencia es que, a menos que se esté hablando con un símil o una metáfora, las cosas movidas tienen que ser vivas». El mismo Aristóteles (aceptando que la *EE* sea suya) preguntó retóricamente, «¿Cómo podría suponerse que hay deseo en las cosas sin vida?» [34]. Esta pregunta debe tomarse en serio, aunque habría que advertir que la influencia del Primer Motor Inmóvil se ejerce directamente sólo sobre la esfera más externa de las estrellas fijas. Las demás esferas celestes tienen sus motores propios, y el ciclo sin fin del nacimiento y del deterioro terrestres está directamente causado por el movimiento del sol en la elíptica y sólo a mucha distancia por el movimiento primero.

En sus obras biológicas, Aristóteles nos advierte más de una vez, con la precaución del científico, que, partiendo de la observación de los casos particulares, no es fácil trazar la línea entre lo vivo y lo carente de vida, y resalta la continuidad de la naturaleza [35]. Hablando en sentido general, no obstante, la línea puede y debe trazarse. Lo define claramente en *De an.* 412a13: «De los cuerpos naturales unos tienen vida y otros no. Por vida entiendo la capacidad de autonutrición, crecimiento y deterioro». La definición incluye tanto a las plantas como a los animales, pero nada que sea más bajo en la escala [36].

---

[32] Ahora no ὀρεκτόν, sino ἐρώμενον, usando la palabra platónica referida a «amor».

[33] Es decir, el cielo más exterior que sostiene las estrellas fijas. Ross, en su ed. (pero no en su traducción anterior) conjeturó κινουμένῳ por κινούμεναῳ, pero esto no parece necesario.

[34] Teofr., *Met.* 5a27 [Usener], ed. Ross y Fobes, pág. 8; Arist., *EE* 1218a27-28. Thomas Gould y J. M. Rist *(vid.* el segundo en *TAPA,* 1965, págs. 337 y sig.) han llamado la atención sobre el hecho de que sólo en el *Fedón* habló Platón ya de los objetos sensibles como «tendiendo» o «deseosos» (ὀρέγεται, προθυμεῖται) de ser como la Forma, pero en ese diálogo ciertamente no eludió el uso consciente de la metáfora y probablemente esto se entendió simplemente como otra metáfora aplicada a μίμησις o μέθεξις.

[35] Los pasajes que ilustran este interesantísimo punto pueden verse en las págs. 301 sigs., *infra.* Rist lo da mucha importancia como prueba de que para Aristóteles todo el mundo natural es «casi animado»; «hay una especie de substancia-alma presente en toda la materia» *(TAPA,* 1965, pág. 341). La cuestión es difícil (y corresponde al cap. XIV), pero no hay que olvidar que Aristóteles contrapone libre y expresamente ἔμψυχα y ἄψυχα, y que la distinción es importante para su filosofía natural. *Vid.* la próxima nota.

[36] Cf. 413a25-31. Evidentemente un desarrollo del *Protréptico,* que hizo de la sensación el criterio para distinguir lo vivo de lo no vivo. *Vid.* las págs. 89 y sig., *supra,* pero cf. también las págs. 268 y sig., *infra.* En *De an.* 403b23, los criterios son *kínēsis* y la sensación; 434a22-25, añade la capacidad de absorber el alimento, y *De sensu* 436a18-19, la condiciones de salud y enfermedad. En *Fís.* 255a5-7, el movimiento por sí mismo es peculiar del ser vivo. Se puede seguir

¿A qué consideró Aristóteles, pues, estar vivo o «animado» (para traducir literalmente su propia palabra *émpsychon)?* Indudablemente a la esfera celestial más externa, que sostiene las estrellas fijas y responde directamente a la influencia del Primer Motor Inmóvil [37]. Ella y las esferas planetarias tienen almas en el tipo más puro de cuerpo, el *aithér,* sujeto a la locomoción circular, pero a ninguna otra forma de *kínēsis* (1069b24-26) y, por ello, el más próximo a la actualidad perfecta que sólo se realiza en Dios. Las estrellas individuales no están vivas en apariencia, porque no se mueven por sí mismas [38]. «Los círculos se mueven y las estrellas permanecen inmóviles y son llevadas en derredor porque están fijas en los círculos» (289b32-33). Este movimiento no es ni animado ni forzado, sino que se parece al de un barco arrastrado por una corriente [39]. Los hombres y los animales, además, pueden experimentar el deseo (tienen τὸ ὀρεκτικόν) que, en *De an.* (II, 3 *ad init.)* y en otros lugares, se atribuye a las almas sensitivas y más elevadas, pero se les niega a aquellos cuyos poderes vitales se limitan al crecimiento y la reproducción, es decir, a las plantas [40], aunque, por el hecho de tener vida, son capaces de buscar y absorber el alimento. Si hacemos,

hablando por supuesto de las cosas vivas, sin incurrir en incoherencia, como moviéndose por sí mismas o en posesión de un ἀρχὴ κινήσεως interno, aunque es necesario un motor inmóvil para mantener en el ser todo el sistema cósmico.

[37] «El cielo está vivo y tiene su propia fuente del movimiento» *(Cael.* 285a29-30, ὁ δ'οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν). El Primer Motor estrictamente hablando no es ἔμψυχον, un adjetivo que se aplica a los cuerpos o a todo ser vivo que comprende cuerpo y alma. (Un ζῷον es σῶμα ἔμψυχον, *GA* 738b20). El Primer Motor, al ser incorpóreo, no *tiene* una cantidad determinada de vida, aunque esa expresión se usa también, más bien él *es* la vida: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δ' ἡ ἐνέργεια, *Met.* 1072b26-27. («Él»: viene a mano decir que Aristóteles cambia del neutro al masculino y τὸ κινοῦν se convierte en ὁ θεός.)

[38] *Cael.* 291a27. Creo que esto representa una concepción madura de Aristóteles, pero sobre la cuestión de si las estrellas mismas son ἔμψυχα parece que ha encontrado difícil decidirse. Están compuestas de la misma substancia divina, *aithḗr,* que las esferas que las llevan en derredor (289a11-19). 292a21-22 puede interpretarse como si fueran las estrellas las que son μετέχοντα πράξεως, καὶ ζωῆς y, en 282b2, habla de τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν, que es «semejante a» (τοιαύτην οἷα) las acciones de los animales y las plantas. Por otra parte, el libro II cap. 8 de la misma obra se dedica por entero a demostrar que las estrellas no se mueven por sí mismas, sino que son llevadas pasivamente en derredor por sus esferas. Varios fragmentos de *Sobre la filosofía* testifican que, a la vez, se escribió que las estrellas eran vivas y divinas y existe algún testimonio de que, en esta misma etapa, atribuyó la vista y el oído a las estrellas. Siendo eternas, no necesitaban los otros sentidos, cuya función es conservar la vida. *(Vid.* fr. 24 Ross, y cf. fr. 25, Plut., *De mus.* 1140a-b.)

[39] 291a23, 11-12. Aristóteles está refutando la opinión pitagórica de que los movimientos de los cuerpos enormes, como los planetas, no pueden ser silenciosos. Esto sólo sería cierto si se vieran obligados a ir a través de un medio fijo. Tal y como sucede, el medio mismo está en movimiento y los lleva en derredor. Sobre la teoría pitagórica de la armonía de las esferas *vid.* vol. I, págs. 281-87.

[40] «Las plantas son vivas, aunque incapaces de locomoción y sensación» *(De an.* 410b23-24) y en otras referencias frecuentes que pueden verse en la pág. 294 n. 21, *infra.*

pues, hincapié en esta división estricta y la aplicamos al deseo metafísico, que es la fuerza motriz que hay detrás de toda la naturaleza, admitiendo que Aristóteles está hablando literalmente y no en sentido analógico [41], podemos ver algo de justicia en la observación de Teofrasto en la medida en que se implica a las plantas y a la naturaleza inanimada. No obstante, el conocimiento que poseemos ya sobre los hábitos mentales de Aristóteles puede arrojar alguna otra luz sobre el camino que le llevó a esta conclusión.

En primer lugar, ella fue el resultado del carácter provisional de su planteamiento (respecto del cual *vid.* las págs. 103-1052, *supra).* Aristóteles llegó a la noción de un motor inmóvil recurriendo a lo que a sus ojos era una muestra de razonamiento estrictamente inductivo (punto de partida: es un hecho de experiencia que las cosas se mueven y cambian). Una vez alcanzada, puede sugerir alguna forma en la que podría actuar. Se podría recurrir, por supuesto, a una aceptación franca de ignorancia, como Platón, que ofreció tres explicaciones posibles de la acción de su propia causa primera, lo que se mueve por sí mismo, la tercera de las cuales fue que podría poseer «unas capacidades sumamente maravillosas». Pero a Aristóteles no le servía asumir una causa cuya actuación era incomprensible. Hay que sugerir una explicación única. Se excluye obviamente el contacto físico y en la idea de que el fenómeno psicológico conocido como «intentar alcanzar» o deseo proporcionaba el único medio posible, él se limitó simplemente a sugerir que algo universalmente familiar podía ocupar en el esquema cósmico un lugar más amplio de lo que se había pensado [42]; pero se trata de una extensión, que a Teofrasto le pareció ilegítima. ¿Hay alguna razón por la que Aristóteles en particular se hubiera visto tentado a hacerlo?

El efecto principal de su filosofía del movimiento, el cambio y el devenir ha sido *unificar* las fuerzas que operan en la naturaleza [43]. A su cabeza

---

[41] El ὡς en ὡς ἐρώμενον es ambiguo. ¿«Cómo si fuera un objeto de amor», o «como, semejante a tal objeto»?

[42] Cf. la última oración del extracto de Cornford citado en la pág. 266 n. 29, *supra.*

[43] Como debe intentar hacer todo científico, «ya que la esencia verdadera de la explicación científica es el análisis en fenómenos simples de los fenómenos más complejos» (Niels Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge,* pág. 3). Von Weizsäcker habla del «empeño de la física por lograr una concepción cósmica unificada» *(World View of Physics,* pág. 30) y una obra cosmológica publicada en 1960, de R. O. Kapp, lleva el título de *Towards an Unified Cosmology.* Este libro procura una comparación interesante entre lo antiguo y lo moderno. Escrita, como dice el autor, puramente desde el punto de vista de la física, trata sólo de la acción de la materia (con el sentido, por supuesto, de cuerpo, el σῶμα de Aristóteles, no la ὕλη) sobre la materia, pero en un epílogo insiste en que este método, aplicado a toda la realidad, no lleva a una filosofía materialista. Su pregunta final es: ¿El tipo de orden que observamos en el mundo orgánico lo impone una materia sobre otra materia o se impone sobre la materia por influjos no materiales? Y su respuesta (las últimas palabras del libro): «La deducción verdadera de lo que se ha dicho aquí es que la clase de orden que se observa dondequiera que la vida afecta a las cosas debe atribuirse a la acción de influjos no materiales».

se encuentra un principio único, por el cual la fuerza que activa las cosas *a tergo* se ha reducido a una. De aquí que lo que opera, estrictamente hablando, sólo en las criaturas vivas aparezca como detrás de toda la naturaleza, sea animada o inanimada. Ahora bien, en primer lugar, una simplificación semejante sería especialmente atractiva para un teleólogo. «Todo lo que hace la naturaleza, así como el pensamiento, es con vistas a un fin» *(Fís.* 196b21). En segundo lugar, el principio activador interno exigido estaba en disposición de ofrecer *dýnamis,* la cual, junto con la teleología, se ha seleccionado, para un primer tratamiento en este libro, como uno de los fundamentos de la filosofía aristotélica. Es un impulso o tendencia hacia la realización plena del ser (la forma), inherente en todo objeto natural y que se identifica con la materia, que no es lo contrario de la forma (es decir, *stérēsis),* sino «algo cuya naturaleza esencial es desear y tratar de alcanzar lo bueno, divino y deseable» [44]. Aquí, si llegó a hacerlo en algún lugar, Aristóteles ignoró probablemente la distinción entre vivo y no vivo. En los seres dotados de sensación, este impulso interno puede (aunque con frecuencia no lo hace) adoptar la forma de deseo consciente. En la naturaleza inanimada no se lo puede llamar estrictamente así, pero no está limitado a los seres orgánicos. Si *dýnamis* (denominado también *phýsis* en un sentido de esa palabra trillada) es el impulso que hay en un potro para convertirse en un semental adulto, una bellota en un roble, él es el que causa, en grado no menor, que la piedra caiga y la llama suba, porque, según Aristóteles, el movimiento hacia sus lugares naturales es avance de la potencialidad a la forma o actualidad [45]. Podría replicar de hecho que la crítica en la línea de Teofrasto es pendantería irrelevante, aunque sólo se le pueda echar a él la culpa del malentendido. *Todos* los objetos naturales, en cuanto distintos de los artificiales (cama y capa son sus ejemplos), hasta los cuerpos simples que son los elementos de todo lo demás [46], contienen dentro de sí la fuente del movimiento y el reposo, porque la naturaleza misma es tal fuente (pág. 132, *supra).*

Esto no choca con la exigencia de una causa externa, porque, como postula con claridad en la *Física* (255b29-31), nada puede moverse por sí mismo, porque la fuente interna, o «naturaleza», es simplemente una capacidad de respuesta, una potencialidad, no una causa eficiente en sí [47]. El impulso

---

[44] *Fís.* 192a16-25. Sobre la teleología y la *dýnamis vid.* el cap. VII; sobre la identidad de la materia y lo potencial, las págs. 136 y sig., *supra;* sobre el concepto de *stérēsis,* las págs. 117, 134-36, *supra.*

[45] *Cael.* 310a20-23, 33-b1.

[46] Ninguno de los cuales debe poder alguno al alma. *(GA* 736b29-31, *Fís.* 255a5-7, *De an.* 411a14-15).

[47] 'Ἀρχὴ τοῦ πάσχειν, 255b30-31, y cf. el uso de ἐνέργειαι y δυνάμει en a30. Aristóteles puede decir aún τὰ ἄψυχα πάντα κινεῖται ὑφ'ἑτέρου *(MA* 700b6).

interno que detectó Aristóteles en todos los productos naturales hacia el logro de su forma y actividad propias se ve ahora como un empeño por emular, en la medida en que lo permitan las limitaciones de su materia, a la única forma pura cuya perfección es sin tacha, y a su actividad sin esfuerzo, que no padece el estorbo de tara alguna de la materia.

La mente que llegó a estas conclusiones, aun a riesgo de la acusación de incoherencia, no fue ni trivial ni enteramente acientífica. Es indudable que las investigaciones biológicas meticulosas de Aristóteles, especialmente de la vida marina, pueden haber desempeñado un papel importante en su formación, poniendo de relieve la dificultad de detectar dónde se encuentran en la naturaleza las divisiones entre vivo y no vivo (págs. 301 sig., *infra)*. Un biólogo moderno está de acuerdo, al menos. W. H. Thorpe escribe: «En resumen, me parece que durante las décadas recientes la biología ha ido presentando nuevas pruebas muy impresionantes en favor de la unidad del cosmos». Esto se debe, añade, a que la biología no proporciona una distinción absolutamente tajante entre lo vivo y lo no vivo, o entre el hombre y los demás animales [48].

Su carácter.

> Dios es feliz y bienaventurado, no por bien externo alguno, sino en sí mismo y por su propio carácter natural.
>
> Aristóteles, *Política* 1323b24-26

El Primer Motor Inmóvil es Dios. Que un filósofo designara de ese modo a la causa primera del universo no requiere comentario alguno, pero la palabra «Dios» —o *theós*— evoca asociaciones y despierta determinadas expectativas. Aristóteles, con su respeto por las creencias de amplia aceptación, no era indiferente a estas expectativas. Él no podía soportar efectivamente a los dioses antropomórficos y teriomórficos. Pertenecen al «acervo mítico que pretende engatusar a los *polloí* y servir a los intereses de la ley y la utilidad ... pero, si les despojamos de esto y tomamos sólo el hecho central, que ellos llamaron a las substancias primarias dioses, lo podemos considerar una idea inspirada» [49]. En ocasiones, el comentario se produce por la transición abrupta de la descripción de Dios como motor inmóvil a la afirmación

[48] W. H. Thorpe, *Biology and the Nature of Man*, pág. 89. No obstante, no abandonamos el término por esa razón. Quizá Aristóteles experimentó lo mismo que Sherrington *(Man on his Nature*, ed. Pelican, pág. 86): «Que la palabra 'vida' siguen siendo un término útil y conveniente, aunque no exacto».

[49] 1074b3-10, cf. *Cael.* 284a2 y sigs., *Pol.* 1252b26-27. En *Met. B*, 997b9, compara a quienes creen en las Formas platónicas con los que imaginan a los dioses en forma humana. Del mismo modo que los segundos inventan simplemente hombres eternos, así también los platóni-

de que su actividad es el pensamiento, uniéndolo de inmediato con la facultad más elevada del hombre. Por supuesto que, antes de él, tuvo como modelos [50] a Platón y a Anaxágoras, pero pudo también haber deseado otorgar al instinto religioso todo lo que era compatible con la preservación de su integridad intelectual [51]. Se puede imaginar un *aureum flumen* de elocuencia platónica basado en el recordatorio siguiente (1072b13-30):

> De un *archē* semejante depende el universo y la naturaleza. Su vida es semejante a lo mejor que disfrutamos durante un rato breve. Él está siempre en ese estado (que para nosotros es imposible), porque su actividad es también placer [52]. La razón es que la vigilia, la sensación y el pensamiento son la parte más placentera de la vida y, a través de ellos, las esperanzas y los recuerdos. El pensamiento en sí tiene por objeto lo que es en sí lo mejor y cuanto más puro es el pensamiento más realmente mejor su objeto [53]. Ahora bien, la inteligencia piensa de suyo compartiendo la naturaleza de su objeto: se hace objeto del pensamiento por contacto [54] y el acto del pensamiento, de manera que la inteligencia y el objeto del pensamiento son lo mismo. Lo que es capaz de recibir el objeto del pensamiento es la inteligencia y ella está activa

---

cos fabrican sensibles eternos. Que Aristóteles en persona atribuya a Dios la mejor actividad del hombre (o, mejor dicho, llama a la inteligencia el elemento divino que hay en nosotros mismos, págs. 331 y 403 sig., *infra)* sólo a duras penas puede llamarse antropomorfismo. Rist *(Eros and Psyche,* pág. 16) dice de una manera extraña que, si Jenófanes hubiera vivido después de Aristóteles, podría haber tenido perfecta justificación de hacer la misma crítica de los dioses aristotélicos que él hizo de los olímpicos (aunque el dios de Jenófanes tuviera vista y oído, al igual que pensamiento). C. S. Peirce, anticipando que sus ideas cosmogónicas se toparían con la crítica de estar expresadas en términos antropomórficos, «se enfrenta a ella con valentía, en muchos pasajes, con la réplica de que no podemos esperar nunca eludir cierto grado de antropomorfismo en nuestras concepciones explicativas» (Gallie, *Peirce and Pragmatism,* pág. 222). Esto es cierto sin duda.

[50] En *Fís.* 256b24-27, elogia a Anaxágoras por decir que el νοῦς, si va a ser ἀρχὴ κινήσεως, debe ser ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής; «porque sólo podría mover siendo inmóvil y tener el control por no estar mezclado».

[51] Ciertamente no fue mucho. Pero incluso Henry Jackson admitió, en el lenguaje majestuoso de su generación, que «esta noción [a saber, que la inteligencia suprema está actuando continuamente] suscita en el austero Estagirita un entusiasmo insólito» *(J. Philol.,* 1920, pág. 200).

[52] Una contradicción de Platón, *Fil.* 33b. La base del disfrute de Dios y, al mismo tiempo, la diferencia entre el movimiento como proceso y la actualidad (o actividad, ἐνέργεια) como el resultado del movimiento completado, se expresa perfectamente en la *Ética Nicomáquea* 1154b26-28): «Por consiguiente, Dios disfruta siempre de un placer simple. La actividad es el resultado no sólo del movimiento, sino de la inmovilidad, y el placer reside más bien en el reposo que en el movimiento».

[53] Esto representa καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Es una lástima que el aroma de este pasaje, como anotación concisa que es, no sea más fácil de reproducir en nuestra lengua.

[54] Θιγγάνων. Sobre θιγγάνειν como modo de aprehensión cf. 1051b24, con la nota de Ross.

> cuando lo posee [55]. Esta actividad, por consiguiente, en lugar de la capacidad, se muestra como el elemento divino que hay en la inteligencia, y la contemplación [56], la actividad más placentera y mejor. Si Dios, pues, está siempre en ese estado bueno que nosotros alcanzamos ocasionalmente, es algo maravilloso —si es en un estado mejor, más maravilloso aún—. Con todo, es así. También tiene la vida, porque la actividad de la inteligencia es vida [57] y él es esa actividad. Su actividad esencial es su vida, la vida mejor y eterna. Decimos, por lo tanto, que Dios es un ser vivo eterno, el mejor de todos, atribuyéndole la vida continua y eterna. Eso es Dios.

El cap. 9 comienza con el reconocimiento de que, aunque consideramos al Primer Motor Inmóvil como el ser más divino [58] que conocemos, las condiciones que lo hacen así presentan algunas perplejidades. El análisis de las mismas lleva a la conclusión de que el objeto único de su pensamiento tiene que ser él mismo. En este punto no hay concesiones a sentimientos religiosos: se excluye toda idea de providencia divina. Eternamente activo, él piensa continuamente, no sólo con la potencialidad del pensamiento, como una persona que duerme; y su pensamiento no debe ocuparse de objeto fortuito alguno, sino sólo de lo que es mejor y más valioso y, además, (una observación más filosófica) de lo que es inmutable. El cambio en el objeto implicaría cambio en el pensador, según la psicología aristotélica, en la que el pensamiento es una asimilación de la mente al objeto, mas el cambio es una forma de *kínēsis* que implica potencialidad y Dios es, en todo caso, por definición inmóvil e inmutable. Él mismo sólo puede ser lo que es mejor y no cambia. «El piensa en sí mismo, por lo tanto, y su pensamiento es el pensamiento del pensamiento» [59].

---

[55] Esta frase, difícil de traducir, es sólo comprensible a la luz de la teoría general aristotélica del proceso del pensamiento esbozado en *Sobre el alma,* como se explicará en un momento.

[56] La traducción clásica de *theoría,* de la que es extremadamente difícil hallar un equivalente en nuestra lengua. Es la actividad del filósofo, el pensamiento puro especulativo o científico, completamente teorético, sin ulterior motivación práctica. Cf. la Nota Adicional en las págs. 408 sigs., *infra.*

[57] Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (1072b26-27), una confesión espléndida del credo del filósofo. Este pasaje debería complementarse con la lectura de *EN* X, cap. 7.

[58] Θεῖος se usa tanto en sus formas comparativa como superlativa, lo que sugiere una connotación un poco diferente de nuestro «divino». Algunos ejemplos son *GA* 731b24 y 26, *De an.* 408b29 (comparativo); *PA* 686a29, *Met.* 983a5, *Pol.* 1289a40 (superlativo).

[59] Düring se ha unido a una larga línea de intérpretes que huyen del retrato aristotélico evidente, pero desagradable, de una divinidad absorta en la autocontemplación eterna. Puesto que el pensamiento es lo mismo que el objeto del pensamiento, dice, en consecuencia que el pensamiento es «en cierta medida» la totalidad de las cosas *(Arist.,* pág. 47: «Daher ist das Denken gewissermassen die Gesamtheit der Dinge»). La fuerza de «gewissemassen» (en cierta medida) no es obvia, pero, si «la totalidad de las cosas» incluye este mundo de cambio y movimiento, Aristóteles ha dado sus razones de por qué es imposible que el motor supremo tenga que prestar alguna atención al mismo. Dios no es ignorante en el sentido de *carente*

Después de haber llegado a esta conclusión, Aristóteles, como es característico, procede a verificarla. ¿Cómo puede ser esto? Es indudable que el conocimiento y el pensamiento, del mismo modo que la opinión y la sensación, tienen como objeto ante todo otra cosa, no a sí mismos. Para poner de manifiesto esta noción de un modo tan insuficientemente preciso no necesita nuevos argumentos, sólo un recordatorio de su teoría general del proceso de la sensación y el pensamiento. En este punto, como es frecuente, halla a los filósofos sosteniendo teorías opuestas e intenta mostrar que ambas son incompletas. Para Empédocles y sus seguidores la sensación se debía al contacto entre semejantes, porque el órgano sensorial y la sensación estaban hechos de los mismos elementos; para otros, como Anaxágoras, la sensación se producía porque los dos factores eran mutuamente opuestos [60]. Aristóteles explica la sensación y el pensamiento como *asimilación* por la *psyché* de la forma (sensible o inteligible, según el caso) de algo sin su materia. («La forma inteligible», como sabemos, es su esencia definible.) Ahora bien, tomar una forma es la actualización de una potencia, que implica un cambio en lo que está formado. En otras palabras, la mente, cuando está pensando en algo, *se convierte en* esa cosa, en la medida en que es objeto del pensamiento [61]. En el mundo físico no identificamos el pensamiento y su objeto porque permanece el elemento material, que la mente no absorbe, por supuesto. Dios, sin embargo, en cuanto ser perfecto, es pura actualidad. De aquí que el objeto de su pensamiento (él mismo) no tenga materia y, por ello, sólo forma inteligible. Si la mente humana, en el proceso del pensamiento, toma la forma inteligible de su objeto, la identificación de pensamiento y objeto es en este caso completa, sin que sobre nada. Añádase el hecho de que el acto de pensamiento es eterno y el último rastro de distinción entre el pensamiento y su objeto desaparece; su esencia es siempre una [62].

---

de conocimiento, como dice Brentano entre otros: más bien está *por encima de* él. (Cf. *EE* 1248a28-29.) Anscombe también *(Three Phils.*, pág. 59) encuentra la idea de pensarse a sí mismo «exquisitamente absurda» y cree que Aristóteles también la encontró así. El pasaje es «dialéctico» y ella acaba por darnos la conclusión propia de Aristóteles —respecto de la cual no veo prueba alguna en el texto—. Allan *(Phil. of A.*, pág. 119) menciona a otros que, desde Alejandro de Afrodisias hasta H. H. Joachim, han intentado «aligerar el sentido obvio del texto». En mi opinión, el mejor argumento en favor de esta tesis, que «lo que es el principio de todo conoce todo por conocerse a sí mismo», es el que ha esgrimido Brentano con seriedad apasionada *(Psychology of Aristotle*, págs. 126-32).

[60] Empédocles, fr. 104 DK (vid. *De an.* 404b8-18), Anaxágoras, A92.

[61] En *De an.* (431a1) tenemos τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, y un lenguaje semejante se repite con referencia al Motor Inmóvil en *Met.* 1074b38-75a1.

[62] Esta observación se hizo en el vol. V, págs. 276 y sig., y anticipa el cap. XIV. Espero que esta abundancia de repeticiones no necesite defensa. El lector ha sido advertido (pág. 113, *supra).*

NOTA ADICIONAL: LA EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES

De acuerdo con el principio establecido en las págs. 18-27, *supra,* no volveré a examinar aquí la cuestión de las posibles fases evolutivas en la teología de Aristóteles entre el alma que se mueve por sí misma de Platón y su propia doctrina madura de un motor inmóvil como causa primera. El punto fundamental en cuestión es si Aristóteles había llegado ya al concepto del Motor Inmóvil cuando escribió *Sobre la filosofía* y *Sobre el cielo.* Ligado a ello está la cuestión de si, hasta después de eso, la *quinta esentia,* o *aithḗr,* fue, a modo de elemento platónico que se mueve por sí mismo, el ser supremo. Respecto de eso, me siento inclinado a mantener la tesis principal de mi introducción a *De caelo,* ed. Loeb, págs. XV-XXIX, de que la concepción de un motor inmóvil estaba ausente no sólo de *Sobre la filosofía* (con mis disculpas a Tarán; *vid. Gnomon,* 1974, pág. 138, pero cf. Moreau, *Aristote et son école,* pág. 23 y sig.), sino también, originalmente, de *Sobre el cielo;* mas, por supuesto, se ha escrito mucho desde entonces, en parte en acuerdo y en parte en desacuerdo, y no puede decirse que se haya alcanzado la unanimidad. Buenos ejemplos de un tratamiento posterior son la edición de Ross de la *Física,* págs. 94-99, y las secciones relevantes de *Primo A.,* de Berti, cap. IV, acerca de *Sobre la filosofía,* y una serie de referencias pertinentes se encuentra en la larga nota 47, en la pág. 73, de *The Pseudo-Hippocratic Tract* π. ἑβδομάδων, de J. Mansfeld, y en las notas y páginas adyacentes. Es sorprendente que quienes sostienen que Aristóteles había llegado ya a la concepción de un motor inmóvil como causa primera cuando escribió *Sobre el cielo* (por ejemplo, Cherniss, *ACPA,* pág. 595, Berti, *Primo A.,* págs. 355 y sig., Düring, *Arist.,* pág. 86) dejen de mencionar el revelador desconcierto de Simplicio al leer respecto de «la divinidad primera y más elevada» que ella ἄπαυστον κίνησιν κινεῖται εὐλόγως, una afirmación en conflicto con la idea de un motor inmóvil. Vid. *Cael.* 279b1, y Simpl., *ad loc.,* pág. 291 Heiberg (observado en *Cael.,* ed. Loeb, pág. XXI). La referencia en *Sobre la filosofía* a los dos sentidos de οὗ ἕνεκα (pág. 99 con n. 65, *supra),* a la que apelan Bernays, Berti y otros, sin duda no es decisiva, por no decir irrelevante.

J. Longrigg, en *CR,* 1970, pág. 173, sostiene que incluso el *aithḗr,* como un quinto elemento con su propio movimiento circular eterno y natural, es una concepción que no se le había ocurrido a Aristóteles cuando escribió la *Física* (con excepción posiblemente del libro VIII) y *Sobre el cielo,* libros III y IV. Esto es muy improbable, como han demostrado, espero, las observaciones históricas sobre *aithḗr* en el vol. V (*vid.* pág. 299 acerca del «quinto elemento»).

LA UNIDAD DEL UNIVERSO ARISTOTÉLICO

> La observación muestra que la naturaleza no es episódica, como una mala tragedia.
>
> *Met.* 1090b19-20

El sistema de Aristóteles se ha mostrado ante todo como un intento de pintar el mundo como una unidad orgánica, con todo lo que hay en él

convergiendo hacia un propósito y un fin y, en la forma en que lo hemos dejado ahora, se aproxima muchísimo a esta concepción. Merece la pena hacer una pausa para preguntar en qué sentido su objetivo era ése y lo cerca que estuvo de lograrlo. Omitiendo de momento el cap. 8, *Met.* Λ presenta un epítome de la teoría del movimiento que lleva al postulado del Motor Inmóvil divino en el cap. 6. El resto describe la naturaleza de Dios, su actividad propia y su relación con el mundo. La unidad reside simplemente en esto, en que todo lo que hay en el mundo intenta realizar —y, donde es adecuado, perpetuar— su forma propia y llevar a cabo su actividad específica. Ésta es su respuesta al estímulo de la existencia de Dios y su imitación dentro de los límites de su propia naturaleza material. «Todo tiende hacia lo divino y con ese objetivo realiza sus funciones naturales» [63]. De modo que tenemos al *aithḗr* ocupado en el movimiento circular perpetuo y al hombre filosófico en el pensamiento. En cada caso se da razón de ello de una forma satisfactoria, aunque unirlos, al menos según las palabras expresas de Aristóteles, no es fácil. Dios es actividad mental perfecta y eterna, el *aithḗr* es la substancia natural más próxima a la perfección, por lo que su actividad es la actividad física perfecta y eterna, que sólo puede ser el movimiento circular. El hombre es inteligencia obstaculizada por la materia; la inteligencia es su forma y lo más divino que hay en él [64], por lo que su actividad propia consiste en el ejercicio de la inteligencia, aunque la presencia de la materia impide que sea perfecta y continua. Hasta ahora todo va bien. No obstante, parecería que el *aithḗr* es más divino que el hombre, porque su materia se ha actualizado de tal manera que está libre del nacimiento y el deterioro. Él es eterno e inmutable, el hombre no. Sería extraño, pues, que la actividad propia del hombre fuera intelectual y la del *aithḗr* física. ¿Hasta qué punto tiene el *aithḗr* inteligencia?

El movimiento circular y el pensamiento se hallarían relacionados, al menos en la mente de Aristóteles, de una manera que no se hallan en las nuestras. En las *Leyes* y (especialmente) el *Timeo,* Platón traza una analogía chocante entre la regularidad del movimiento circular y la actividad inmutable del pensamiento, que se dirige (al contrario que la sensación) a una realidad constante e inmutable. Efectivamente, parece algo más que una analogía. El *Timeo* enseña que los movimientos circulares de las estrellas y los planetas son la expresión física de la actividad del alma cósmica, o inteligencia, que los mueve y, además, que los movimientos similares que continúan en el interior de nuestras propias cabezas son responsables de nuestra propia

[63] *De an.* 415b1-2, con referencia especial a la reproducción, que es φυσικώτατον para todos los seres vivos. El lenguaje sigue imitando el *Fedón:* cf. πάντα γὰρ ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὅ ἐστιν ἴσον (75b) con el aristotélico πάντα γάρ ἐκείνου [sc. τοῦ θείου] ὀρέγεται. Τὸ θεῖον ha ocupado el lugar de las Formas.

[64] *EN* 1179b30-31, *PA* 686a28-29. *Vid.* también las págs. 403 y sigs., *infra.*

capacidad de razonar más limitada. La irracionalidad comparativa de los niños se debe a una perturbación de los giros regulares del alma, originada por la conmoción del nacimiento en un cuerpo material [65]. Es evidente que estas nociones platónicas ejercieron un gran influjo en Aristóteles, y una lectura de *Sobre el cielo* ayuda a comprender sus dificultades, lo cual demuestra que, durante un período, estuvieron luchando en su mente dos concepciones incompatibles del *aithḗr:* la concepción platónica de que posee un alma con todas sus facultades, un dios real, y su propio intento de acoplarlo como un elemento físico semejante a los otros cuatro, con un movimiento que se debe igualmente a causas naturales.

Por debajo de los cuerpos celestes y el hombre se encuentra el resto de la naturaleza orgánica. Aquí la obtención y perpetuación por cada ser individual de su forma específica, y su decadencia posterior, dependen también en última instancia del Primer Motor, a través del movimiento circular eterno de las estrellas fijas y, de una forma más próxima, por el del sol en la elíptica que origina el ciclo de las estaciones *(GC* II, cap. 10). La reproducción, al igual que su propia actualización, pertenece esencialmente al *érgon* de lo individual, porque para Aristóteles lo que importaba era la conservación de la especie *(eîdos).* La decadencia y la muerte del ser individual —la consecuencia inevitable de su realización en la materia terrestre— carece de importancia en comparación [66]. Cada animal y planta debe realizar su forma específica propia *(eîdos),* una diferente para cada especie *(eîdos),* de modo que hablar de la naturaleza como una unidad es hablar sólo en sentido muy general o, como lo expresa también Aristóteles, por analogía. «Las causas y los principios de las cosas diferentes son en un sentido diferentes, pero en otro sentido, hablando en general y por analogía, son los mismos para todos» [67]. Sigue siendo cierto que toda esta variedad de la generación y el desarrollo depende en última instancia de la existencia del Primer Motor y que para todas y cada una de las cosas realizar su forma propia, lo bueno para ella misma, es imitar a Dios en su forma propia. El capítulo concluye: «Además existe, junto a éstos [los principios internos del cambio], lo que, como la primera de todas las cosas, las mueve a todas ellas».

---

[65] *Vid.* el vol. V, págs. 109 n. 146, 312, 315, 320 y sig., 325 y sig.

[66] *De an.* 415a25-b7. Ésta es la única clase de inmortalidad posible para las criaturas mortales. Respecto de la comparación con el *Banquete* de Platón *vid.* el vol. IV, págs. 373 y sig.

[67] *Met.* Λ 4, 1070a31-33. Éste es el tema de todo el capítulo. Podría decirse, según Aristóteles, que hay tres *archaí* universales, la forma, la *stérēsis* y la materia, pero éstos son diferentes en las clases diferentes, por ejemplo, los *archaí* del color son negro, blanco y superficie. (Aristóteles consideró todos los colores como formados por una mezcla de negro y blanco, *Fís.* 188b24, *De sensu* 439b18 y sigs.) «Toda la discusión se halla oscurecida por el error de distinguir con claridad entre el color y la luminosidad», según Mure, *Arist.,* pág. 105 n. 2.

Este capítulo demuestra que Aristóteles apreció la dificultad de pedir a la gente que considerara todo el mundo natural como organizado sobre los mismos principios y actuando hacia el mismo fin. Imaginar que todo está dispuesto a lo largo de una *scala naturae* única es atractivo, pero no es fácil de reconciliar con la evidencia. El mundo está lleno de una multitud abigarrada de seres, todos los cuales intentan realizar y transmitir sus formas específicas propias y sería difícil disponer estas formas a lo largo de una escala única de inferior y superior, con Dios a su cabeza [68]. Ahora bien, Aristóteles fue particularmente susceptible a la acusación de hacer depender sus teorías de la naturaleza de la argumentación abstracta más que de la observación, de *logiká* más que de *physiká*. Él dedica, por ello, el capítulo último de este libro a la pregunta: ¿cómo deberíamos interpretar estrictamente la afirmación de que todo el universo está sujeto a un orden único? O, como la expresa después, ¿de qué manera posee el bien? Dos cosas pueden considerarse como el bien del mundo: en primer lugar, la causa final, un ser perfecto que existe separado de él, a imitación del cual continúa todo su proceso, del mismo modo que el impulso interior responde a la perfección exterior; en segundo lugar, los movimientos ordenados que hay en él, que resultan de esta influencia del ser supremo sobre él. En este sentido el resultado es que el bien del universo no es sólo un ser trascendente, sino también inmanente en él, y ello sin privarlo del aislamiento altivo de Dios, obligándolo a descender en algún sentido al interior del mundo [69].

Aristóteles continúa describiendo cómo se manifiesta el orden interno en sí. Todo —peces, aves o plantas— está co-ordinado de alguna manera

---

[68] Podría intentarse con géneros suficientemente amplios (*vid.* las once clases de Ross en su ed. de *PN,* pág. 52), pero difícilmente con las especies. Lapa-mono-hombre, quizá; ¿pero perro-caballo-león?

[69] Podría parecer que es fácil malinterpretar este pasaje. Así, Mure escribió (*Arist.*, pág. 173): «Parecería, entonces, que Dios es tanto inmanente como trascendente». Para demostrar que no es así, Aristóteles usa otro símil, contraponiendo el orden interno de un ejército con el comandante que lo impone, considerado obviamente para este propósito como diferente del ejército, que adopta su orden de arriba («Él no depende del orden, pero está en él», 1075a15). De lo contrario, el símil no ilustraría el punto en cuestión, que lo bueno para el mundo es *no sólo* su orden interno, *sino también* algo «separado y en sí» (κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ'αὑτό, 1075a11-13). Ross (introd. a *Metaph.* I, pág. CLI) pensó que el símil del ejército, y el de la casa que lo sigue, hacía «difícil no suponer que Aristóteles estaba pensando en el Dios que controla mediante su voluntad las líneas principales de la evolución de la historia del mundo». Eludir una contradicción tan completa del capítulo inmediatamente anterior no debería ser difícil para todo aquel que es consciente de la práctica aristotélica de tomar sólo lo que necesita de un símil y desechar sus otros rasgos. Adoptar la actitud de nadar entre dos aguas posiblemente sea correcto, pero yo pienso que la indiferencia sublime del Primer Motor se halla tan profundamente arraigada en los principios filosóficos fundamentales de Aristóteles que no es posible que la haya modificado de algún modo. Esto no hace que el Motor sea en menor medida una «fuerza reguladora» (Verdenius, *Phron.*, 1960, pág. 61).

(πως), es decir, con referencia a un fin único (πρὸς ἕν), pero esto no impone una uniformidad rígida (ἀλλ' οὐχ ὁμοίως). Una vez más recurre al símil. Una casa [70] está organizada para un único propósito, pero el amo y su familia, con sus responsabilidades, siguen la mayoría de las veces un modo de vida prescrito, del que tienen mucha menos liberatad para desviarse que los esclavos y el ganado, que tienen poco que contribuir al bien común. Por esa razón su comportamiento exhibe un grado mayor de lo fortuito y contingente.

Para complementar el símil aristotélico con otro, puede ser útil comparar su universo con un barco (preferiblemente con un barco a vapor antiguo) navegando. Descendiendo a la sala de máquinas podrían verse unas ruedas o discos que giran con regularidad, otros que se deslizan excéntricamente, pistones que se mueven de un lado a otro, etc. —muchos movimientos diferentes interrelacionados inextricablemente de una forma causal—. En la cubierta se encuentra la tripulación, unos ocupados sin duda en trabajos de significado e importancia obvios, pero otros, libres de servicio, jugando al póker. Ellos participan en el viaje en medida no menor. El primer oficial también puede estar jugando a las cartas o leyendo a la difunta Agatha Christie, porque él es también humano y falible, pero es más probable que esté desempeñando una función profesional, porque de él depende más y sus responsabilidades son mayores. *A fortiori* es menos probable que encuentres al capitán ocioso, porque él es quien tiene que pensar más que nadie a bordo. Además, sería irrelevante intentar determinar una prioridad axiológica entre el cocinero y el hombre que mantiene las máquinas. Consideradas en su propio nivel, las dos ocupaciones no tienen la más mínima conexión, con todo, ambas están trabajando para el mismo fin (πρὸς ἕν), la culminación del viaje. La causa final, «separada y en sí misma», puede verse en el puerto para el que se ha hecho el barco. Aquél puede permanecer indiferente por completo a la llegada inminente, realmente ignorante de ella, pero su existencia ha instigado todas las distintas actividades, toda la disciplina y el orden esencialmente para un barco dirigido adecuadamente. Ninguna analogía puede ser perfecta, o equivaldría a una identidad [71], pero precisamente ésta no debería prestarse a engaño si recordamos su propósito, ilustrar la clase de unidad que Aristóteles vio en el universo y cómo deseaba estrictamente que se concibiera el término. En ocasiones no ha sido tratado de una forma completamente justa por los críticos, cuyas mentes actúan *logikôs,* intentando dar satisfacción a los razonamientos a expensas de los fénomenos.

[70] La palabra griega οἰκία, que suele traducirse por «casa», con frecuencia se traduciría mejor por «propiedad», incluyendo las tierras de labor y a los que trabajan en ellas.

[71] Por ejemplo, salvo accidente, el barco llegará a su destino: el mundo permanece siempre en un estado de aspiración continua.

LOS MOTORES INMÓVILES SUBORDINADOS

Introducción: la estructura cósmica. Aunque por supuesto se ha descrito [72] con frecuencia la estructura del universo aristotélico (κόσμος o οὐρανός), puede ser útil una recapitulación breve, y vendrá a las mil maravillas como una introducción a la sección que nos ocupa. El universo es único *(Cael.* I, capítulos 8-9, *Met.* 1074a31-38), no creado e indestructible *(Cael.* I, capítulos 10-12, *Met.* 1072a23), finito y esférico. Contiene cinco cuerpos primarios simples, cada uno de ellos con un movimiento natural hacia su lugar propio, la tierra y el fuego [73] («los extremos») hacia el centro y la circunferencia respectivamente, el agua y el aire («los intermedios») hacia las regiones por encima de la tierra y por debajo del fuego. La tierra es inmóvil en el centro, esférica y pequeña en comparación con las estrellas (297b32-98a20). Ellos cuatro se combinan para formar los cuerpos diferentes de la naturaleza. No llegaron a separarse en capas porque se están transformando continuamente uno en otro (305a14-32). El quinto elemento, *aithḗr,* no sujeto ni a cambio ni a descomposición, sino sólo al movimiento circular eterno, envuelve el resto del cosmos y penetra en él en el mismo grado que la luna, aunque decreciendo en pureza en sus partes más bajas *(Meteor.* 340b6-10). En su interior hay esferas que giran en direcciones diferentes para llevar los planetas, el sol y la luna en sus cursos aparente pero no realmente irregulares. La luz (y, en el caso del sol, el calor) que emiten los cuerpos celestes no se debe (como se había pensado antes) a que ellos mismos estén hechos de fuego, sino a la fricción que se produce entre ellos y el elemento siguiente que hay debajo [74]. Más allá del cosmos esférico [75] no existe cuerpo, ni lugar alguno, ni vacío ni tiempo. Pero muy lejos de concluir que no hay nada, Aristóteles continúa describiendo «las cosas de allí», en un lenguaje exaltado, como carente de extensión, de edad, inmutable y disfrutando ininterrumpidamente de la vida mejor y más autosuficiente [76].

---

[72] Por ejemplo, en mi introducción a *De caelo,* ed. Loeb, págs. XII-XIV.

[73] No la llama, sino un material altamente inflamable, una especie de vapor caliente (ὑπέκκαυμα, ἀναθυμίασις, *Meteor.* 340b7-8, 341b13-22).

[74] *Cael.* II, cap. 6; *vid.* la nota preliminar en la ed. de Loeb, págs. 176-79.

[75] Como para Platón en el *Timeo.*

[76] No he logrado resolver el enigma de este pasaje, aunque Solmsen *(ASPW,* pág. 308 n. 20) parece no tener dudas. (Pero cf. Elders, *A.'s Cosmology,* págs. 145 y sig.) En 279a30-b3, Aristóteles habla de «la divinidad primera y más elevada» como inmutable pero en movimiento perpetuo, y como «el cuerpo que gira» —evidentemente la esfera cósmica misma, no un motor inmóvil; ¿Qué hay, pues (o qué cosas) en el más allá inespacial e intemporal? Ésta es una

El examen de la física, la metafísica y la teología de Aristóteles que hemos realizado hasta este momento, y que incluye un motor inmóvil único, podría describirse alternativamente como una investigación en sus teorías del movimiento y el cambio, de manera que en su totalidad es el sistema construido apoyándose en la naturaleza, las causas y las consecuencias de estos fenómenos. Para desgracia de quienes lo exponen, su autor llevó las teorías un paso más allá. La culminación de todo el proceso cósmico en una causa única, supremamente indiferente, procura cierta satisfacción, si no a las emociones religiosas, al menos a nuestro sentido de la unidad, la planificación y la coherencia implacable del pensamiento. Pero, ¿qué podemos hacer cuando se nos dice, sin avisar, que este ser supremo, muy lejos de ser único, es uno de los 56 [77], siendo los demás al parecer sus inferiores, pero, como él mismo, inmóviles, eternos e incorpóreos?

La pluralidad de los motores inmóviles se demuestra en *Met.* Λ, cap. 8 [78]. Sus conclusiones dependen de la convicción, heredada de Platón y que, a través de Copérnico, persistió hasta Kepler, de que el movimiento de las estrellas y los planetas por igual era perfectamente circular, porque ningún movimiento que no fuera circular podría seguir siempre continuamente [79], como seguían los suyos al parecer. Los movimientos aparentes deben reducirse, por ello, a un compuesto de movimientos circulares diferentes tal como podría obtenerse si un planeta estuviera fijo en lo más profundo de una red de esferas concéntricas, que giran sobre ejes diferentes a velocidades diferentes, comunicando cada una su movimiento propio a lo que hay en su seno. Además, los astrónomos de la época, se decía que instigados por

---

de las señales de que *Cael.* representa más que una fase transitoria del pensamiento aristotélico. Él mismo admite el carácter provisional de sus resultados, por ejemplo, en 287b32-88a2: «Debe tenerse en consideración el tipo de convicción al que se aspira, sea humana o algo más poderosa. Cuando alguien alcanza pruebas más estrictamente apremiantes, debemos estar agradecidos a los descubridores, pero de momento debemos declarar las cosas tal y como aparecen». Cf. McCue, «Scientific Procedure in A.'s "De caelo"», *Traditio,* 1962, especialmente las págs. 17 y sig.

[77] O 48. Vid. *Met.* 1074a11-14. Ross, en su ed. (vol. I, pág. CXXXVI), da esta lectura, pero en su traducción anterior oxoniense aceptó la conjetura de Sosígenes que elevaría el total a 50. Sobre la reducción desde 55 *vid.* Ross, *Metaph.* II, págs. 393 y sig.

[78] *Fís.* VIII, 259a6-13, revela cierta vacilación, pero no agota la cuestión: «Si el movimiento es eterno, el Primer Motor será también eterno... Pero basta con uno, el cual, como la primera de las substancias inmóviles, será la causa motriz de todo lo demás». ¿Un motor inmóvil o un *primer* motor entre muchos semejantes? Aristóteles no dice más, y 258b10-12 ha dejado también abierta la cuestión (εἴτε ἓν εἴτε πλείω), aunque aplicando de nuevo la palabra πρῶτον a «motor inmóvil».

[79] El movimiento eterno rectilíneo requeriría un espacio infinito, en el que Aristóteles no creyó *(Fís.* 265a17-20). El espacio es donde podría estar un cuerpo, aunque de momento no haya ninguno *(Cael.* 279a13-14), y un cuerpo infinito es imposible (demostrado en *Fís.* 204b1-06a8).

Platón, afirmaban que habían llevado a cabo la revolución mediante las matemáticas [80]. Eudoxo había tratado el problema como algo puramente geométrico, pero Aristóteles, como el *physikós* que pretendía ser, buscó una solución mecánica en términos del quinto elemento y, partiendo del supuesto de que las esferas tienen que estar en contacto entre sí, procuró esferas extra entre las series de cada planeta, con excepción de la más baja (la de la luna), para contrarrestar la influencia de la serie sobre ella [81]. «En consecuencia», continúa, «la existencia de un número semejante de substancias y principios inmóviles es una suposición razonable; si es *necesaria,* su formulación puede dejarse a la responsabilidad de mentes más poderosas» (1074a15-17). Hasta hace poco tiempo, los especialistas han supuesto que este capítulo era irreconciliable con el resto del libro, el cual, sin esta parte, avanzaba suavemente, partiendo de un resumen breve de los principios físicos, hacia la necesidad de un *arché* supremo del que depende el resto (capítulos 1-6). El cap. 7 describe este ser como intelecto puro, una actividad eterna de pensamiento de sí mismo, y el cap. 9 lleva directamente a algunos problemas relacionados con este pensamiento. «De tales principios, pues», escribe Aristóteles, «dependen el universo [82] y la naturaleza». Se le llamó «el dios», y parecía inconcebible que no fuera algo único. A muchos críticos les agradaba que Aristóteles hubiera resultado ser un monoteísta y la cuestión parecía confirmada por el colofón homérico que concluye el libro: «El gobierno de muchos no es bueno: dejemos que uno solo sea el señor». Mas ahora, entre las dos mitades de la discusión del pensamiento de Dios y su objeto, el cap. 8 se cuela con grosería con cálculos astronómicos complicados con la intención de responder a una nueva pregunta, «¿deberíamos postular un ser semejante o más, y, si más, cuántos?».

La discrepancia entre este capítulo y el resto del libro parece venir confirmada por un pasaje particular. Aristóteles ha hecho su observación de que los planetas (que para él incluían el sol y la luna) evidencia movimientos propios, independientes del giro más externo que los lleva, al igual que las estrellas fijas. Pero el movimiento independiente requiere un motor indepen-

[80] Respecto del propio esquema platónico *vid.* el vol. V, págs. 310 y sig., y sobre el problema planteado a sus colegas *ib.* n. 160 (donde se hallará también algo sobre Kepler); sobre los esquemas de Eudoxo, Calipo y Aristóteles mismo, las págs. 467-69. A pesar de sus dudas respecto de las matemáticas como una ayuda para la filosofía (*Met.* 992a32-33), Aristóteles está dispuesto a admitir que la astronomía es la rama relacionada más estrechamente con la filosofía (1073b4-5) y a volver a ella en demanda de ayuda para resolver un problema metafísico.

[81] 1073b38-74a14; explicado con brevedad y claridad por G. E. R. Lloyd, en *Early Gk. Sci.,* págs. 92 y sig., exhaustivamente en Heath, *Aristarchus,* págs. 217-21, a quien Ross cita profusamente en su comentario. *Vid.* también el vol. V, págs. 467-69.

[82] O el cielo. Sobre el triple uso de οὐρανός vid. *Cael.,* ed. Loeb, pág. XI. Pero aquí probablemente es intercambiable con κόσμος, como en *Cael.* (276a18 y b22).

diente, de modo que tiene que haber tantos motores inmóviles divinos cuantos movimientos hay. Luego trata directamente de demostrar que no puede haber más que un cosmos (1074a31-38). Si hubiera otros, tendrían que existir también motores inmóviles separados para hacer de causa primera de cada uno de ellos. Los planetas serán numéricamente muchos, pero uno respecto de la forma (es decir, pertenecerán a la misma especie). Ahora bien, las cosas que son muchas numéricamente poseen materia, porque la materia es lo que separa a los miembros individuales de una especie de cada uno de los otros, por ejemplos, a Sócrates de sus semejantes. Mas un motor inmóvil eterno e incesantemente activo tiene que ser forma pura [83]. Sólo puede existir, por tanto, un universo, porque sólo puede existir un motor inmóvil. Es lo que pensábamos la mayoría de nosotros, pero una vez más se inserta la palabra «primero» y puede proporcionar la clave [84].

¿Cómo puede haber más de una forma pura? La pregunta, prescindiendo de consideraciones de estilo y orden de los capítulos, indujo a la idea de que la doctrina de los motores inmóviles para las esferas subordinadas no formaba parte de la filosofía del motor inmóvil único expuesta en otros capítulos del mismo libro. Por la mención aristotélica de los cálculos astronómicos de Eudoxo y Calipo, Jaeger concluyó que el cap. 8 era tardío, pertenecía a los últimos siete años de su vida y, a su muerte, no había sido coordinado con el resto del sistema. Las notas que dejó fueron introducidas en *Met.* Λ por un editor, porque su tema era la teología y eran la única parte de lo que nos ha quedado de él que trataba de ellas. Esta suposición ha sido puesta efectivamente ahora en tela de juicio, sobre todo por el especialista polaco Philip Merlan, que murió en 1968 [85]. Dado que creo que

---

[83] Ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· ἀϊδίους γὰρ δεῖ (1071b21). La oposición tajante a esto por parte de Rist es asombrosa *(TAPA,* 1965, pág. 344) y cuando dice que «no hay pruebas en la *Met.* de que los motores inmóviles se hallan mutuamente en una relación de «anterior y posterior», parece que ha pasado por alto 1073b1-3.

[84] Ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν (1074a36-37). Owens escribió *(Doctrine of Being,* págs. 281, 415 con n. 28) que si las «Entidades separadas» eran o no una o muchas era una cuestión que no le importaba a Aristóteles, y en la pág. 419 n. 26, «Que 'la forma sin materia' debe ser única es una interpretación posterior». Esto parece una especie de contradicción categórica de la propia afirmación aristotélica en 1074a33-34, καὶ ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει, y así es, a no ser que se añada la salvedad de que esto se aplica sólo a los miembros de la misma especie.

[85] Merlan, I) «A.'s Unmoved Movers», *Traditio,* 1946, págs. 1-30; II) *Studies in Epicurus and A.,* cap. III, en el que pone en duda la opinión de Jaeger de la importancia cronológica de las menciones de Eudoxo y Calipo (como hace Düring, *Arist.,* pág. 192), III) «The theological problems in A.'s *Met. Lambda* 6-9 y *De caelo* A9», *Apeiron,* 1966. Respecto de otros (S. Mansion, Festugière, Wolfson) *vid.* Merlan (II), pág. 74, notas 3 y 4. Ross ofreció su explicación propia en su conferencia en la Academia Británica, de 1957, reimpresa en *Symp. Ar.* I, págs. 11-14, y en su libro sobre Aristóteles (págs. 169 y sig.) parece anticipar y rechazar

ha proporcionado la solución, lo mejor que puedo hacer es señalar los puntos principales. Merlan comienza reconociendo sin rodeos la aversión que inspira el capítulo de una forma natural: «Para un lector de hoy el capítulo referente a los motores es casi una afrenta: siente como si se le hubiera precipitado desde las alturas más sublimes de la especulación a las tierras más llanas de la pendantería». A continuación vienen los argumentos.

1) Al conformar su propia doctrina de las realidades suprasensibles, Aristóteles estaba pensando mucho en Platón, y, sobre todo, en las Formas. Enseñar la existencia de entidades eternas e incorpóreas era acertado, pero las que significaban más para Platón, y que él ofreció como causas del mundo sensible, eran inadecuadas para desempeñar un papel causal. (Cf. las págs. 255-58, *supra.)* Que lo que pretendían sus propias substancias eternas era reemplazarlas lo pone Aristóteles de manifiesto al descartarlas expresamente al comienzo del capítulo, por el hecho de no ofrecer contribución alguna a la cuestión que le ocupaba (1073a17-18).

2) La palabra *ousía* (el ser o la substancia) la usa Aristóteles, tanto individual como colectivamente, para denotar o un objeto único, o la esfera o división completa del ser al que pertenece el objeto. Un uso obvio del segundo sentido es el principio del cap. 6: «Puesto que había tres *ousíai,* dos físicas y una inmóvil...». Las dos *ousíai* físicas son el mundo de la naturaleza terrestre y los cuerpos celestes visibles, cada una de las cuales contiene millones de *ousíai* en el primer sentido —las plantas y los animales y las proverbialmente innumerables estrellas—. Esto es obvio, y para Aristóteles no era menos obvio que, respecto de la tercera *ousía,* se hallaba igualmente abierta la cuestión de cuántos individuales comprendía. Nosotros tendemos a excluir de ella la pluralidad a causa de su asociación con lo no sensible, eterno y divino, y de nuestra propia asociación de la divinidad con el monoteísmo. Aristóteles había logrado su propósito fundamental, sostener la existencia del tercero y más elevado tipo de *ousía,* la inmóvil y divina: el movimiento eterno exige un motor eterno e inmutable; hay un movimiento eterno; luego existe una clase «motor inmóvil», del mismo modo que las otras dos. Hasta que nos preguntemos si el universo exhibe un movimiento eterno o más, no podemos saber si esta clase contiene más de un miembro. Teniendo las Formas en su mente, Aristóteles puede haberse sentido perfectamente inclinado desde el principio a esperar que las causas eternas fueran más de una. Él sólo critica a las Formas por dos razones: I) eran la *clase* errónea

---

el argumento principal de Merlan. D. Frede critica a Merlan en *Phron.,* 1971, págs. 69-70, y apoya la opinión de Jaeger de que el cap. 8 es una adición tardía. (No puedo estar de acuerdo con ella en que «la relación de los motores inmóviles entre sí permanece sin explicar por entero».) Düring *(Arist.,* pág. 192) afirma haber llegado a las mismas conclusiones que Merlan por otras razones.

de entidades, incapaces de actuar como causas eficientes, y II) Platón no resolvió nunca la importante cuestión de cuántas eran (1073a16).

3) Queda la dificultad principal de cómo puede haber más de un motor inmóvil eterno, cuando la pluralidad implica la materia (1074a33-34) y cada uno de ellos tiene que ser por definición forma pura. La materia significa la imperfección, y la potencialidad que teóricamente puede dejar de activarse, mientras que el Motor Inmóvil tiene que ser eternamente activo por necesidad. Incluso las estrellas, a pesar de ser eternas, tienen materia, porque son visibles y sujetas a la locomoción [86]. La respuesta de Merlan, aceptada aquí, es que cada uno de ellos es el único *de su clase*. La materia diferencia a los individuales dentro de la misma especie *(eîdos)*, porque toda diferencia que causa está por debajo del nivel definible (págs. 159 y sig. con n. 33, *supra)* y por ello no puede llamarse una diferencia formal *(eîdos)*, pero cada motor inmóvil constituye una especie separada que contiene sólo un miembro. Aquí el mismo Aristóteles se sirve de una «doctrina lógica notable» aplicada por Platón a sus Formas, a saber, que ninguna forma común es compartida por las cosas en niveles diferentes, permaneciendo entre sí en la relación de anterior y posterior [87]. Una vez que se ha reparado en ello, a uno le choca el cuidado con que Aristóteles pone de relieve que ésta es la relación entre los motores inmóviles. El primero es «uno tanto formal como numéricamente» [88], luego, en 1073b1-5, afirma que ha demostrado «que hay substancias y que entre ellas hay una primera y segunda, de acuerdo con los movimientos de los cuerpos celestes». «Anterior» y «posterior» significaban para Platón y Aristóteles que A (lo anterior) puede existir sin B, pero no B sin A. En los números, la Forma del Dos puede existir sin la Forma del Tres, pero no viceversa, lo que significaba que no podía haber una Forma única del Número, sino sólo una Forma separada para cada número [89]. La relación entre los cuerpos celestes, y por ello entre sus motores, satisface esta condición. Cada esfera y su motor podría existir y comportarse como lo hace sin las que hay en su interior o debajo de ella, pero no a la inversa. No existe por tanto una especie «motor inmóvil» a la que pertenezcan los motores separados. Cada uno tiene su propia *eîdos* [90], y

[86] Ὕλη πόθεν ποι, τοπική, *Met.* 1069b26, 1042b6.

[87] *EN* 1096a17-18, *Met.* 999a6-13. (Cf. Ross, *PTI*, págs. 181 y sig.). En *EE* 1218a1-3, da la opinión como suya propia, también en *Pol.* 1275a34-38, donde lo aplica a las constituciones políticas: «No debemos olvidar que, donde las agrupaciones de cosas incluyen individuales de especie distinta, si uno de ellos es primario, otro secundario, etc., es imposible, o al menos difícil, que ellos tengan tal cosa en común entre sí». La salvedad, ἢ τοιαῦτα, no debería pasarse por alto.

[88] 1074a36-37, texto griego citado en la pág. 283 n. 84, *supra*.

[89] *EN* 1096a17-19; cf. *Met.* 1080a17-18.

[90] Más bien «es» que «tiene», como sugeriría un σύνθετον de forma y materia.

estas *eídē* no están agrupadas bajo ningún *génos* único. Esta peculiaridad posibilita que pueda existir más de uno de estos seres divinos, aunque sean formas puras sin materia.

En la demostración de que sólo existe un mundo, la objeción aristotélica a la existencia de otros ha sido que sus *archaí* deberían ser «uno respecto de la clase... pero muchos en número» y por ello no libres por completo de la materia. Se había pensado que esto excluye también la pluralidad de las formas en *este* mundo, pero, apoyándose en la hipótesis de su orden jerárquico, ella es una parte integral y necesaria de su tesis. Aristóteles se ha propuesto mejorar a sus predecesores, en particular a los adalides de las Formas platónicas, mediante el descubrimiento del número preciso de los seres incorpóreos eternos: es decir, en su filosofía de los motores inmóviles. Esto lo consiguió encontrando el número de movimientos independientes necesarios para «salvar los fenómenos» [91]. Pero tiene que probar todavía que no pueden ser más que este total, por lo cual debe demostrar: *a)* que no hay en este mundo más movimientos independientes y eternos, y *b)* que no pueden existir otros muchos que necesiten más motores inmóviles semejantes a los que causan los movimientos del nuestro. Su tesis es la siguiente: En nuestro mundo, la suposición de una pluralidad de formas puras no es ilógica puesto que, al estar en una relación de anteriores y posteriores, no son plurales en el sentido en que esa palabra implica una materia que las diferencia, como diferencia a los miembros de una especie natural. Si, no obstante, existiera otro cosmos o *ouranós* que reproduce los movimientos de éste, los motores de los dos no serían anteriores o posteriores entre sí, como los que activan una serie única de esferas dispuestas en una red concéntrica, en la que el movimiento de una exterior modifica el de una interior; ellos serían paralelos, miembros de la misma esencia, lo cual, dado que por definición carecen de materia, es imposible.

«De manera que», concluye Merlan con autosatisfacción disculpable, «el capítulo 8... enseña una doctrina coherente con el propósito de mostrar que sólo hay un cielo y que en él hay cincuenta y cinco movimientos independientes y eternos causados por otros tantos motores inmóviles, cuyo número se halla limitado y determinado de esta forma precisa. El capítulo no evidencia rastro alguno de duda, inseguridad, incoherencia, autocontradicción o autocorrección». Espero que la versión presente ayudará a desarmar a quienes lo han acusado de tendencia escolástica o de conjeturar con el respaldo de pruebas insuficientes. Si a Aristóteles (como reconoció plenamente Mer-

[91] La bien conocida frase σῴζειν τὰ φαινόμενα la usa Simpl. *(Fís.* 292, 15, citando a Sosígenes) al describir el problema planteado por Platón. Cf. Geminus, *ap.* Simpl., *Fís.* 292, 15; Plut., *De facie* 923a; Kranz, en *Rh. Mus.*, 1957, págs. 124-29, examina el origen y el significado de la frase.

lan) no le turbaron dudas religiosas sobre el monoteísmo o el politeísmo, se interesó al menos por la coherencia lógica de su propia filosofía.

Podría aventurarse un poco más. Desde el punto de vista filosófico, si no religioso, Aristóteles se mostró muy a favor de la unidad, como vimos por la *Física* [92]. Cuando escribió «De un principio semejante depende el universo y la naturaleza» (1072b13-14), expresó la convicción de que el *arché* último, o el dios más elevado, era uno —no por motivos religiosos, sino por razones de economía filosófica—. Esto debe estar también detrás de la cita homérica que pone fin al libro. El símil de la casa del cap. 10 va en la misma dirección —«Todo esta coordinado para un fin único»— aun admitiendo una cierta libertad de acción en el todo, del mismo modo (¿podemos decir?) que ios motores subordinados dan a sus planetas movimientos independientes, al igual que los que les imponen a ellos el Primer Motor Inmóvil y otros superiores. Esta consideración proporciona alguna confirmación suplementaria de la interpretación que Merlan ha demostrado ya que es la verdadera, porque los mismos argumentos que eliminan toda incoherencia respecto de una pluralidad de motores inmóviles, cada uno de ellos forma pura, ponen de relieve el hecho de que «entre ellos hay un primero y un segundo», y de que sólo al completamente independiente, cabeza de esta comunidad de extraños dioses y que afecta a los movimientos de todos los demás, es al que pone cuidado en aludir como el *Primer* Motor Inmóvil. Tiene razón en escribir: «En consecuencia, uno en forma y número es el Primer Motor Inmóvil», y en concluir que el mundo, que es el mejor posible, no se halla gobernado democráticamente, sino que es una monarquía.

> El gobierno de muchos no es bueno: dejemos que haya un solo gobernante.

Ni monoteísmo ni henoteísmo, pues, sino monarquía divina [93]. Nada de lo que se ha dicho aquí excluye la posibilidad de que los motores subordinados sean una adición tardía a la teología de Aristóteles sugerida por la investigación astronómica de la época. La única advertencia es que el hecho de que se los introduzca no implica que él incurra en las graves incoherencias que se le imputaron en el pasado. Un signo posible del estado incompleto es la escasez de datos sobre su acción y su relación con el Primero. La suma de nuestra información explícita versa sobre que ellos son causas finales [94]

---

[92] Cf. 259a8-13, págs. 281 n. 78, 256 n. 4, *supra*.

[93] Los teorizadores políticos de los siglos XVI y XVII reiteraron la idea de la monarquía a escala cósmica como un argumento en favor de la sociedad monárquica. *Vid.* Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, págs. 44-47. Como dice un canto popular de 1658:

> «La naturaleza misma desdeña un trono multitudinario».

[94] Sería natural tomar como universal e intercambiable la afirmación de 1072a26, de que lo que es objeto de deseo y pensamiento mueve sin ser movido.

eternas, inmóviles e inmutables, sin cuerpo, dispuestos jerárquicamente según los movimientos que originan, y llamados con razón dioses. No se menciona que su actividad es el pensamiento, como la del Primero, haciéndolos lo que serían para los escolásticos medievales las «inteligencias», aunque sin duda es cierto (excepto que, si son activados por amor del Primero, la actividad no puede ser el pensamiento de sí mismo). Que ellos emulan al Primero, como hace la naturaleza encarnada, que mueven las esferas planetarias, del mismo modo que él mueve al todo, como objeto de deseo —todo esto lo suponemos, pero no se nos dice—. Desde los *Placita* [95] hasta los tiempos modernos algunos los han identificado con las almas de los mismos planetas vivos, mas el paralelismo con el Primer Motor eterno habla en contra de esto.

[95] *Plac.* 881e-f: «Sostiene que cada una de las esferas es una cosa viva, compuesta de cuerpo y alma. El cuerpo, de *aithḗr,* gira en círculo, mientras que el alma, una forma inmóvil, es la causa que activa el movimiento».

XIV

PSICOLOGÍA [1]

Sigo la costumbre de dar este título a la investigación aristotélica de la vida y sus propiedades en sus formas y gradaciones diversas, tal y como se expone sobre todo en los tres libros de *Sobre el alma,* suplementada por las contribuciones de las obras biológicas más estrictamente científicas [2]. Se comprenderá que no es lo que hoy se entiende por ese nombre, sino el estudio de la *psyché,* el principio proporcionador de la vida, o la vida misma [3], que ha experimentado muchos cambios en las mentes de los maestros religiosos o los filósofos desde su aparición en Homero como un doble espectral del hombre mismo *(Il.* XXIII, 65-67), desterrada al morir del cuerpo y sus deleites a una existencia débil y miserable en el otro mundo. A continuación vino su inmortalidad, transmigración y divinización última, que los órficos y los pitagóricos inculcaron en Platón, y su identificación con la mente en el *Fedón, Teeteto* y otros lugares.

---

[1] Tómese nota de la traducción de Hamlyn, con comentario, de *De an.* II y III, con algunos pasajes del libro I (1968). En las referencias de *De an.* a menudo se omitirá el título aquí. Incluye entre 403a y 435b en la paginación de Bekker. Este capítulo se escribió antes de que yo viera a E. Hartman, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations* (1977). Una reseña de ella puede verse en M. Schofield, en *Philol.,* 1979, págs. 427-30.

[2] A algunos les puede agradar describir *De an.* como tratado en gran parte de metabiología (cf. la pág. 143 n. 2, *supra),* aunque *a)* ésta en modo alguno está completamente ausente de *PA, GA* y sus semejantes, y *b),* en opinión de Aristóteles, el estudio de la ψυχή era una parte de la φυσική y debe tener en cuenta los acompañamientos corporales de los estados psíquicos, al igual que los estados mismos (403a22-23; Ross, *De an.,* pág. 16).

[3] Por ejemplo, «tomar la vida de alguien» es ψυχῆς ἀποστερῆσαί τινα, privarle a uno de su *psyché* (Tuc., I, 136, 4, etc. Otros ejemplos de este sentido pueden verse en LSJ *s.v.).* Esto hace un tanto peligroso distinguir entre «alma» y «vida», como hace S. Mansion, en *Symp. Ar.* VII, pág. 4.

El enfoque genético. Sobre la evolución de las teorías aristotélicas de la *psychḗ* y su relación con el cuerpo no existe de momento ningún consenso de opinión establecida. El libro de F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (1948) [4], fue un hito. Su autor detectó tres fases:

1) Aristóteles acepta en plenitud la doctrina del *Fedón* platónico de que el alma es una substancia inmortal temporalmente aprisionada, o sepultada, en el cuerpo, y que disfruta de su vida verdadera sólo antes de nacer y después de morir. Esta fase la representa el *Eudemo* [5] y toma sólo en consideración el alma humana.

2) Las obras biológicas adoptan una concepción más amplia del alma, que abarca todos los animales y las plantas y que pone de relieve las sutiles gradaciones que existen entre las formas diferentes de vida. Ahora Aristóteles sostiene lo que Ross llamó una concepción «de doble substancia» del alma y el cuerpo, aunque no en un sentido platónico. En la concepción «instrumentalista», como las llamó Nuyens, «se considera al alma y al cuerpo como dos cosas, pero dos cosas completamente adaptadas entre sí». El alma no está hecha de ningún elemento corpóreo como el fuego, sino que se halla respecto de todos los cuerpos como un carpintero respecto de sus herramientas [6]; la vida *utiliza* las partes y procesos corporales, pero va más allá de ellos. No obstante, se sigue hablando del alma como si estuviera *en* el cuerpo, y se ofrece una localización precisa, a saber, el corazón [7].

3) Por último, viene *De anima,* que enlaza la psicología con los principios universales de la filosofía de Aristóteles, enseñando que el cuerpo y el alma juntos forman una unidad, un ser vivo que, como todo lo demás del mundo natural, tiene que estar compuesto (σύνθετον) de forma y materia. De este ser único el alma es precisamente la forma o la actualidad, el cuerpo la materia. En esta fase critica explícitamente a Platón y a su propia concepción anterior *(De an.* 402b3-5).

Ross, en su edición de *Parva naturalia* (1955, págs. 3 y sigs.) y *De anima* (1961, pág. 9) aceptó el esquema tripartito en general, pero sugirió modificaciones en la cronología de las obras separadas. En 1959, Theiler, en la introducción a su traducción de *De anima,* negó que pudieran extraerse deduccio-

[4] Se trataba de hecho de una tesis en holandés de 1939, publicada en 1948 en Lovaina en una traducción francesa, con algún retoque por parte del autor y un prefacio elogioso de A. Mansion. Se reimprimió en 1973.

[5] Y el *Protréptico,* si el fr. 10b [Ross], pertenece realmente a esa obra, pero muchos especialistas atribuirían ahora al *Eudemo* el símil del tormento macabro infligido por los piratas etruscos.

[6] Así, por ejemplo, *PA* 652b13-15. Esto, sin embargo, es socratismo puro, tal y como lo adoptaron Platón e Isócrates. *Vid.* el vol. III, págs. 446 y sig. e Isocr., *Antid.* 180. Tampoco está ausente de *De an.* (407b24-26, pág. 280, *infra).*

[7] Pero Aristóteles no consideró la incorporeidad del alma un obstáculo para su localización en una parte concreta del cuerpo. Vid. *Iuv.* 467b14-15.

nes cronológicas de la contraposición entre *a)* el alma y el cuerpo como entidades separadas, y *b)* del alma como la entelequia del cuerpo: la diferencia, sostuvo él, se da más bien entre discusión científica (biológica) del alma y tratamiento filosófico. I. Block, en un artículo dirigido directamente contra Nuyens y Ross [8], invirtió sus conclusiones, sosteniendo que *De anima* representa un período inicial del pensamiento de Aristóteles y puede haberse escrito en una época en que no había visto aún la importancia del corazón para todas las funciones vitales. Berti, en su *Filosofia del Primo Aristotele* (1962) critica a Nuyens en una serie de lugares [9], pero el ataque más radical a sus concepciones ha venido de C. Lefèvre, en su *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie,* de 1972 [10]. Bajo su examen, como ha expresado el autor de una reseña, desaparece la práctica cronología de Nuyens y no se la reemplaza con nada más.

1. Consideraciones preliminares

Según su práctica recomendada (págs. 102 sigs., *supra), Sobre el alma* comienza con una declaración breve de los problemas que hay que abordar (y, en este caso, con la confesión de que se halla embarcado en la más difícil de todas las investigaciones), seguida de un examen crítico de sus predecesores, lo cual le induce a declarar aquí explícitamente: «que debemos adoptar sus buenas observaciones y evitar sus errores». Un parágrafo del libro I cap. 1 ilustrará las dificultades que encontró y puede despertar cierta simpatía, porque sin duda son las que nos ocasionan problemas también a nosotros cuando intentamos extraer una doctrina coherente del alma partiendo del *Fedón, República, Fedro, Timeo* y *Leyes* platónicos. ¿Deberíamos considerarla como una unidad, o compuesta de partes? ¿Las pasiones —miedo, ira, etc.— son afecciones del alma o del cuerpo, o del alma en la medida en que está unida al cuerpo? ¿El alma como un todo es inmortal, o sólo el *noûs?* ¿Puede considerarse el *noûs* separable de lo demás en sentido literal hasta el punto de admitir la inmortalidad si lo demás no la admite? Etc. He aquí el parágrafo en cuestión (403a3-10):

---

[8] «The Order of A.'s Psychological Writings», en *AJP,* 1961. Revela ciertas señales de descuido y algunos de sus argumentos son dudosos, pero en general Block demuestra bien su punto de vista. El orden sistemático en el que Aristóteles pretendió que se leyeran sus obras biológicas (una materia diferente) es puesto de relieve por Kahn, en *AGPh,* 1966, pág. 47 n. 12: *De an.* sirve de introducción a los breves tratados «psicológicos» de *PN* y a la «gran obra sistemática en zoología» *(PA* y *GA).* Juntos forman «una exposición continua y progresiva» *(ib.,* pág. 63).

[9] *Vid.* las numerosas referencias de Nuyens en su índice, especialmente la pág. 397.

[10] Respecto de sus opiniones sobre la psicología de Aristóteles *vid.* también su artículo «Sur le statut de l'âme dans le *De anima* et les *Parva Naturalia*», *Symp. Ar.* VII, págs. 21-67.

Se plantea otra dificultad en relación con los atributos [11] del alma, si todos ellos son compartidos por lo que domina el alma, o alguno de ellos es peculiar del alma misma. Comprender esto es esencial, pero no fácil. En la mayoría de los casos podría dar la sensación de que el alma ni actúa ni es afectada sin contar con el cuerpo, como, por ejemplo, en la cólera, la confianza, el deseo y la sensación en general. El pensamiento (τὸ νοεῖν), caso de haber algo, parece algo peculiar del alma, pero, si el pensamiento es una especie de imaginación [12], o depende de la imaginación, en ese caso ni siquiera puede acontecer sin el cuerpo. Si, por consiguiente, hay alguna acción o pasión peculiar del alma, será posible que ella esté separada del cuerpo, pero, si no, no.

En los teorizadores anteriores ve dos fallos generales y relacionados entre sí. En primer lugar, ellos no perciben con claridad que el alma de una cosa viva individual es formalmente una unidad, aunque posea partes o facultades (poderes) [13] que en su seno difieren entre sí, pero no tienen una existencia separada. En segundo lugar, no aciertan a comprender la relación estrecha que hay entre alma y cuerpo. Hablan del alma como algo separado, que puede desgajarse, mientras que en verdad el alma no sólo es una unidad, sino que el alma y el cuerpo juntos forman una criatura viva única. Así, en relación con la idea platónica de que el alma se mueve, dice (408b1-15):

Decimos que la *psyché* experimenta dolor y placer, tiene valor o miedo, está enojada, percibe y piensa. Parece que todas estas cosas son movimientos, de modo que pensamos que el alma se mueve... Pero decir que la *psyché* está enojada es como decir que ella teje o construye; es mejor no decir que la *psyché* siente compasión, o aprende o piensa, sino que el hombre hace eso *con* su *psyché*.

Un pasaje característico del libro primero es 407b13-26:

Hay otra cosa absurda en esto, como en la mayoría de las otras teorías que se refieren al alma. Unen el alma al cuerpo, y la insertan en él, sin determinar de ninguna manera por qué sucede esto y en qué condición del cuerpo. No obstante, habría que exigir una explicación de esta naturaleza, porque precisamente en virtud de su asociación el uno actúa, el otro es afectado, el uno

[11] O «afecciones» (así en la traducción oxoniense). Sobre los sentidos de vid. *Met.* Δ cap. 21, y cf. Sorabji, *Philos.*, 1974, pág. 69 n. 21.

[12] Φαντασία. Sobre esto *vid.* las págs. 299-300, *infra.*

[13] Aristóteles usa el término «partes» (μέρη) y «facultades» (δυνάμεις) del alma indiferentemente, como confiesa en *Iuv. et sen.* 467b16-18, τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῆς ψυχῆς ἢ μόρια ἢ δυνάμεις ὁποτέρως ποτε δεῖ καλεῖν... Que δυνάμις es el más exacto de los dos resulta de lo que dice en otros lugares. El alma es una unidad en el sentido en que lo es la figura, es decir, ella es propiamente el sujeto de una definición única (εἷς λόγος), aunque el triángulo, el cuadrado, etc. tienen cada uno también su definición propia (414b20-24).

> se mueve y el otro lo mueve, y entre las cosas que se toman al azar no existen tales relaciones mutuas. Estas personas se comprometen simplemente a explicar la naturaleza del alma: no añaden nada sobre el cuerpo que va a recibirla, como si fuera posible que cualquier alma entrara en cualquier cuerpo, como cuentan las historias pitagóricas, mientras que cada cuerpo tiene su propia configuración y forma distintiva. Es como hablar de la transmigración del arte de la carpintería en las flautas, porque exactamente igual que el artesano debe emplear las herramientas adecuadas, así también el alma debe emplear el cuerpo adecuado [14].

Esto es una indicación de que un estudio satisfactorio de la vida debe enraizarse en un estudio del cuerpo vivo, de que la psicología debe basarse en la fisiología, de manera que lo hallamos insistiendo en que todo tema, o la mayor parte de ellos, pertenecen al ámbito del científico natural [15]. La cólera puede definirse de dos maneras, como un deseo de venganza, o como un bullir de la sangre alrededor del corazón. La primera describe la forma o la esencia, la segunda la materia en que se realiza, y la ocupación del científico es tomar ambas en consideración [16]. En este punto, como todo el mundo sabe, él no dejó de cumplir con su propia doctrina.

Su opinión propia es que el alma es la forma o la actualización (identificada, como suele suceder, con la substancia o la esencia, *Met.* 1035b14-16) de una criatura viva, del mismo modo que el cuerpo es su materia [17]. Esto podría sugerir a primera vista la teoría epifenomenalista que llama a la vida una «característica que se desprende» del cuerpo —un resultado que se produce como consecuencia de la constitución física y de la disposición de las partes corpóreas— que la hace secundaria en el tiempo y subordinada ontológicamente al cuerpo. El equivalente antiguo más próximo era la doctrina del alma como una *harmonía* de las partes corpóreas, familiar por la refutación que hace de la misma Sócrates en el *Fedón*, y esto Aristóteles lo rechaza con la misma fuerza que Platón [18]. Atribuir a Aristóteles alguna de estas creencias sería olvidar el puesto de privilegio que ocupó la forma o la actua-

[14] Traducción basada en Hicks, pero con algunos cambios. Observamos una vez más cómo persiste en *De an.* la analogía instrumentalista aplicada a las relaciones cuerpo-alma.

[15] Τοῦ φυσικοῦ, 403a27-28. Hasta qué punto el estudio de la ψυχή es una parte de la φυσική es el tema de una discusión interesante en *PA* 641a32-b8.

[16] 403a24-b9. Cf. *Fís.* 198a22: el φυσικός debe estudiar todos los tipos de causa, la formal, la eficiente, la final y también la material.

[17] En ocasiones (por ejemplo, *Met.* 1043a33-34) llama al alma el λόγος o la οὐσία de un cuerpo, pero con más precisión de un cuerpo *vivo* (415b8, 11) y con más precisión aún del σύνθετον, de todo hombre, animal o planta que se compone de cuerpo y alma (τοῦ ἐμψύχου, *Met.* 1035b14-22; cf. 1037a5-7).

[18] Respecto de la doctrina *vid.* el vol. IV, págs. 320 y sig., y I, págs. 293 y sigs.; sobre la refutación aristotélica de la misma, 407b27-08a18.

lidad *(eîdos, lógos, enérgeia),* tanto en su filosofía como en la de Platón. Lo que está en acto precedía a lo potencial tanto cronológica como lógicamente (págs. 264, 265, *supra):* un miembro completamente desarrollado de una especie tiene que existir antes de que se cree uno nuevo. El único ejemplo perfecto de la vida como un todo existe eternamente. El *sýntheton* individual [19] de cuerpo y alma debe recrear su propio ejemplo inferior, y su progreso interno es de lo que está en potencia a lo que está en acto, pero para la totalidad de una especie la actualidad de la vida es anterior incluso en el tiempo a la materia (su potencialidad), del mismo modo que es superior en cuanto al ser [20].

2. La definición del alma y su relación con el cuerpo

Después de haber establecido los conceptos preliminares, al comienzo del libro segundo aborda la definición del alma, reafirmando en primer lugar, en términos admirablemente claros y concisos, sus principios generales de la materia-potencia y la forma-acto. El nombre de substancia, continúa, se aplica con la mayor naturalidad a los cuerpos físicos, que pueden o no tener vida. Mediante la palabra (es decir, su forma más elemental y general) hay que entender la capacidad de autonutrición, desarrollo y declive. Todo ser vivo posee estas exigencias mínimas, mientras que otras facultades más elevadas pertenecen sólo a algunos [21]. Ahora bien, un cuerpo vivo, como todas las substancias que existen por separado, es compuesto [22]. Decimos que es de una clase determinada (τοιόνδε), a saber, que posee vida, indican-

[19] Sobre el *sýntheton vid.* la pág. 116, *supra.*

[20] Con el universo considerado como un todo, no se plantea la prioridad temporal, pero todo depende del ser vivo supremo, el Primer Motor Inmóvil que como ἐνέργεια pura es la vida en sí (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, pág. 273, *supra).*

[21] De modo que las plantas tienen vida, aunque no sensación. En una fase anterior parece que Aristóteles las excluyó, al hacer de la sensación el criterio de la vida *(Protr.* frs. 74 y 80 Düring, pág. 89, *supra).* A la inversa, puede estar siguiendo aún a Platón, que atribuyó la sensación a las plantas *(Tim.* 77a-c). Parece que está teniendo problemas para contradecir a Platón cuando, en *PA* (681a13), habla de τὰ ζῶντα μὲν οὖν οὐκ ὄντα ζῷα, en contraposición con *Tim.* 77b, πᾶν γὰρ ὅτιπερ ἂν μετασχῇ τοῦ ζῆν ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο.

Sobre la falta de sensación en las plantas *vid.* 410b23-24, 411b27-30, 414a32-b1, 415a2-3. 424a32-b3 aborda la cuestión de por qué esto debería ser así y se explica de nuevo en 435b1. Las plantas carecen del «término medio» necesario, al componerse exclusivamente de tierra, mientras que el tacto incluso, el más básico de los sentidos (pág. 298, *infra),* exige la presencia de más de uno de los cuatro cuerpos elementales.

[22] 412a15-16, ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ'οὕτως ὡς συνθέτῃ.

do que el cuerpo es el substrato, la materia o el sujeto, y la vida *(psyché)* su forma o predicado [23]. De manera que la primera definición provisional del alma, en 412a19, es (1) una substancia (οὐσία) en el sentido de la forma de un cuerpo en posesión potencial de la vida. Cuando un cuerpo vivo en potencia (provisto de los órganos necesarios, etc.) existe en acto, el alma (la vida) es su forma o entelequia (412a21-22) [24].

Esta definición provisional se perfecciona. Hay fases diferentes de estar en acto: un hombre posee la vida aunque sus facultades vitales no estén en actividad plena, por ejemplo, cuando está dormido, de manera que al alma se la puede llamar (2) la fase primera o más baja de la actualidad del cuerpo vivo. Finalmente, el cuerpo vivo en potencia es *orgánico* —está en posesión de *órgana,* miembros con funciones que realizar *(órganon* signifca literalmente una herramienta o un instrumento): «Todos los cuerpos naturales de las plantas y los animales son instrumentos del alma, en el sentido de que existen por causa del alma» (415b18-20). De modo que la definición puede abreviarse substituyendo «que posee la vida en potencia» por «orgánico», y adopta su forma final (3) de «la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico» (412b3-4).

Mas observemos cómo se introduce esta definición. «Si nos vemos obligados», dice (412b4-5), a ofrecer una fórmula general que abarque el alma como un todo», sería de este modo. Él mismo no da su aprobación a hacerlo así [25] y, después de explicar el tema con mayor detalle, dice: «Debemos investigar por separado cuál es el alma de cada clase, por ejemplo, de una planta, un hombre o uno de los animales inferiores... Es evidente que la definición más adecuada del alma consiste en una descripción de cada una

---

[23] Repárese en cómo usa Aristóteles las implicaciones del lenguaje normal para apoyar su tesis de que el alma se relaciona con el cuerpo del mismo modo que la forma con la materia. Un buen ejemplo del entrelazamiento continuo de lógica y ontología es que la misma palabra ὑποκείμενον signifique no sólo el sujeto de una proposición, sino también el substrato que hay que postular como un elemento de todo objeto físico. Esto se pone de manifiesto en la frase siguiente (412a17-19).

[24] Esto no equivale a sugerir que el cuerpo orgánico existe alguna vez en potencia, esperando, por así decir, un Dios que insufle la vida en él. Un ser vivo es una unidad, pero sus elementos de materia (el cuerpo orgánico) y forma (el alma) pueden separarse conceptualmente e incluso realmente, cuando el cuerpo sin vida continúa existiendo después de la muerte. Pero, privados de su ψυχή, es sólo tal por homonimia: una mano muerta, u otro miembro u órgano, tiene el *nombre* de mano, pero no la realidad *(GA* 726b22-24, *Met.* 1035b24-25; cf. el ojo privado de visión en *De an.* 412b18-21).

[25] Es indudable que la situación filosófica de la época le obligó a ello. En mi opinión no es necesario, sobre todo teniendo en cuenta una protesta como ésta, seguir a Düring *(Arist.,* págs. 588 y sig., 572 n. 74) en la aceptación de incoherencias y, con ello, de estratos cronológicos diferentes, entre los intentos aristotélicos de conseguir una definición general del alma y su análisis de sus funciones separadas.

de sus facultades por separado»[26]. Para ejemplificar lo lógico de su argumento usa la analogía de la figura geométrica. Ciertamente es legítimo ofrecer una definición de la figura como tal, pero ella no definirá ninguna figura particular como un triángulo o un cuadrilátero[27]. Como las figuras, las almas (es decir, la manifestaciones diversas de la vida) constituyen una escala ascendente, una «serie en desarrollo» de complejidad creciente, de manera que no puede decirse propiamente que compartan una forma única[28].

Para ayudar a la comprensión de la relación del alma con el cuerpo, se dice en el cap. 1 que es la misma que la de una facultad única —la vista, pongamos por caso— con el órgano mediante el cual se realiza: «Si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma»[29]. Añade una analogía tomada de los objetos inanimados: si la esencia de un hacha es su agudeza, un hacha que existe en la realidad tiene la capacidad de cortar, la cual está en la misma relación con ella que el alma respecto del cuerpo, cuya esencia es la vida.

Esta doctrina del alma como forma o entelequia del cuerpo, si se mantiene rígidamente, es evidentemente un golpe mortal a la inmortalidad. El alma está indisolublemente unida al cuerpo. «No habrá que preguntar si el alma y el cuerpo son una unidad, como tampoco si la cera es una unidad con la forma que se le ha impuesto, o, en general, la materia y aquello de lo que ella es la materia. Aunque la unidad y el ser tienen varios significados, se aplican con la mayor propiedad a la entelequia»[30]. Del mismo modo, en 414a19: «Por esta razón [*sc.* que ella es la entelequia del cuerpo] están en lo cierto quienes sostienen que el alma no es cuerpo ni existe sin el cuerpo. No es cuerpo, pero pertenece al cuerpo, y por esa razón existe en el cuerpo, y en un cuerpo de la clase apropiada»[31]. Las emociones son incluso «formas en la materia» (403a25). Además, exactamente igual que en los

---

[26] 414b32-33, 415a12-13. Cf. *Top.* 148a29-31: «La palabra 'vida' no alude a una forma única: la vida es una cosa para los animales y otra para las plantas».

[27] Ya se ha advertido en diversas ocasiones la necesidad de que la ciencia se aproxime lo más posible al objeto particular, por ejemplo, en las págs. 156 y sig., 220, 223, *supra.*

[28] Cf. pág. 285, *supra,* y Joachim, *Ethics,* págs. 37 y sig. Yo no pienso que lo que se dice aquí choque con Barnes en *PAS,* 1971-72, pág. 102, aunque no apoyaría todo lo que dice en su artículo, por ejemplo, decir que lo que Aristóteles llama una οὐσία (412a19) no es una substancia, invita a confusión (pág. 103), que las págs. 112 y sig. no eliminan. La relación entre los conceptos aristotélicos de substancia y forma no puede despacharse tan a la ligera.

[29] Anscombe trata de esta analogía en un análisis minucioso (¿demasiado minucioso?) en *Three Phils.,* págs. 56-58.

[30] 412b6-9. La entelequia es aquí el objeto concreto en su fase más elevada.

[31] Cf. 407b13-26, págs. 292 y sig., *supra.*

sentidos separados el alma se sirve de los órganos corporales, así también, en su función más general de principio vital de la vida animal, ella actúa a través de un medio corporal llamado por Aristóteles «espíritu connatural (o «innato) *(pneûma)* o «calor innato» (también «vital»), centrado en el corazón, pero también el elemento fertilizante del semen [32].

No obstante, a pesar de estas declamaciones unívocas y aparentemente omnicomprensivas, Aristóteles, en varios puntos del tratado, y también en otros lugares, expresa reservas en relación con la mente, la facultad del pensamiento abstracto y la intuición intelectual *(noûs)*, peculiar del hombre y quizá un vínculo con lo divino. Después de varias aplazamientos, la cuestión de la naturaleza del *noûs* se aborda finalmente en la mitad del libro III *(vid.* las págs. 322 y sigs., *infra.)*

3. Las funciones del alma

Aunque hablando en sentido general debe considerarse al alma como una unidad, ella opera de diversas formas, enumeradas y clasificadas en el cap. 3 como «los poderes» diversos del alma [33]: es decir, puesto que se describe al alma propiamente como la actualidad de un ser vivo, los modos de actividad de los seres como tales. Se hace una lista de cinco, pero podrían considerarse como tres, puesto que tres de ellos siempre acontecen juntos [34].

---

[32] Sobre σύμφυτον (o ἔμφυτον) πνεῦμα y θερμόν (θερμότης ψυχική, en *GA* 762a20) *vid.* especialmente *MA* 703a9-24, y, en la investigación moderna, Ross, ed. de *PN,* págs. 40-43. (Otras referencias están en Düring, Arist., pág. 343 n. 343, a la que puede añadirse Grene, *Portrait of Aristotle,* pág. 36.) La insistencia de Ross en que πνεῦμα y θερμόν no son nunca idénticos es difícil de mantener frente a *GA* 736a33-b1 (que él no cita), donde Aristóteles dice que el calor de los espermatozoides es lo que les hace fértiles, y añade que no es fuego ni algo semejante, sino un πνεῦμα que hay en el semen espumoso, de una naturaleza «semejante al elemento de las estrellas» (es decir, αἰθήρ). Cf., sin embargo, Düring, *Arist.*, págs. 344 y sig.

Sobre la relación esencial de calor con la vida en el pensamiento griego antes de Aristóteles, *vid.* el vol. I, págs. 69 y sig. (Tales), 97 y sig., 106 y sig. (Anaximandro), 278 y sig. (Empédocles); vol. II, pág. 73 (Anaxágoras, Arquelao), 77 y sig. (Parménides), 217 (Empédocles), 324 (Anaxágoras). «Los espíritus vitales» han tenido una larga historia, que persiste hasta el siglo XVI e incluso en el mismo William Harvey. (Butterfield, *Origins,* págs. 37, 47.)

[33] Δυνάμεις, que Platón denomina también con la palabra «partes» (μέρη, μόρια). Aristóteles no ve la necesidad de una terminología rígida. (Puede por supuesto, contrariamente a nosotros, omitir por completo el sustantivo, como en *De mem.* 450a22-23.) (Cf. la pág. 292 n. 13, *supra.)* Tampoco tiene escrúpulos de emplear la expresión θρεπτικὴ ψυχή, aunque se trata de aspectos o capacidades de un alma unitaria (415a23-24, cf. 26). La cuestión de en qué sentido tiene el alma partes se trata brevemente en 413b13-24.

[34] La lista aristotélica de cinco, en 414a31-32, ciertamente no es mejor que la lista de tres, puesto que, si hay que incluir todas las funciones paralelas, al menos habría siete: θρεπτικόν, γεννητικόν (ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητική, 416a19; *también GA* 735a17-18), αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κατὰ τόπον κινητικόν, φανταστικόν, διανοητικόν.

Está también la división amplia de las facultades animales en locomotrices y cognoscitivas (427a16, 432a15), que Aristóteles intenta relacionar con las demás [35]. Todo objeto vivo posee una, la más baja. Algunos la combinan con las dos o más que están por encima de ella, otros, a su vez, con todas las facultades del alma, incluyendo la más elevada.

En el libro II cap. 1, se definió la vida como «autonutrición, desarrollo y decadencia», de aquí que todo objeto vivo deba poseer el alma nutritiva, que incluye la capacidad de reproducir la propia especie [36]. Las plantas, y los embriones en una primera fase [37], no tienen más, absorbiendo automáticamente el alimento sin percibirlo. La siguiente en la escala es la sensación, que implica la capacidad de sentir placer y dolor, lo cual supone la apetencia o lo contrario (413b23-24, 434a2-3). Entre las sensaciones, el tacto (que incluye el gusto) es primaria (es decir, puede existir sin las otras, pero no ellas sin él), siendo necesaria para el reconocimiento del alimento [38]. La locomoción no acompaña necesariamente a la sensación [39], pero en sí presupone la sensación, porque el movimiento es una respuesta al estímulo de la apetencia. Dentro de la apetencia misma hay una escala ascendente: el deseo meramente animal, la energía (la ambición, etc.) y la voluntad racional [40]. Finalmente viene la razón [41]. El *noûs,* en el sentido de esa intuición

[35] En 432b13-33b1; cf. *PA* 641b4-8. Pero, como dice Solmsen *(AJP,* 1955, pág. 149), no encajan fácilmente en la escala ascendente del otro esquema. *(Vid.* el artículo de Solmsen, «Antecedents of A.'s Psychology and Scale of Beings» respecto de las anticipación de la escala, especialmente en Platón.)

[36] 412a14-15; sobre la reproducción 416a19 (n. 34, *supra).* Respecto de un correlato moderno cf. el zoólogo F. G. Young *(Religion and the Scientists,* 1959, pág. 39): «Los criterios obvios de la vida en el sentido material son la capacidad de respirar, la capacidad de reproducción y la capacidad de crecer o causar la autoconservación». (El hecho de que las plantas respiran no se descubrió hasta finales del siglo XVII.) Para Monod, «las cualidades más generales de los seres vivos» son «la teleonomía, la morfogénesis autónoma y la invariabilidad reproductora» *(Chance and Necessity,* pág. 23). Equivalen fácilmente a las expresiones aristotélicas τὸ οὗ ἕνεκα, εἰς ἐντελέχειαν βαδίζειν τὸ δυνάμει ὄν, τὸ ἄλλο τι ὅμοιον ἑαυτῷ γεννᾶν.

[37] Sobre las plantas *vid.* la pág. 294 n. 21, *supra;* sobre los embriones *GA* 736a32-b1. Cf. Needham, *History of Embriology,* pág. 49.

[38] 413b4-9, 414b6-11, 415a2-3, 435b4-7, *Somn.* 455a27, *HA* 489a17-18, 535a4-5, *PA* 653b22-24. En la *Ética Nicomáquea* (1118b1-3) se da a esto una aplicación moral. Sobre el gusto como una forma del tacto *vid.* 421a18-19, 434b18.

[39] 'Ενίοις, 414b16-17. Aristóteles está pensando en ciertos crustáceos y zoofitos que supuso que tenían sensación, pero extraían su alimento de las rocas y de aquello a lo que se adhieren (ἀπὸ τῆς προσφύσεως οὔσα ἡ τροφή, *HA* 548b7-8).

[40] 'Επιθυμία, θυμός, βούλησις, 414b2. Θυμός es sin duda una reliquia del platónico τὸ θυμοειδές, descrito en el vol. IV, pág. 457. Está entre la ἐπιθυμία (el mero apetito) y la βούλησις (el apetito acompañado de la razón).

[41] Bajo el encabezamiento general de διανοητικόν (414a32), dividido, en 415a8, en λογισμός (cálculo) y διάνοια (razonamiento discursivo). Por supuesto que Aristóteles usa *noûs* para abarcar a ambos, así como en su sentido exclusivo.

intelectual infalible en virtud de la cual, como culminación del estudio científico, asimos la verdad, por así decir, de primera mano, no sólo se limita al hombre y a los seres más elevados, sino al más alto de los diferentes seres sujetos a esta limitación. La cuestión de su naturaleza se reserva expresamente una vez más para un tratamiento posterior: es «otra historia». Aparte de esto, la capacidad de la razón o pensamiento viene «en último lugar y es la más rara» [42]. Las funciones del alma se presentan como una serie ordenada, partiendo del principio de que en el mundo físico [43] la presencia en una criatura de una facultad más elevada exige la presencia de las que están por debajo de ella. El hombre, que tiene la razón, debe tener también las facultades de las formas de vida más inferiores —la nutrición, la reproducción, la sensación, los deseos—.

En este punto, podemos traer a nuestra presencia a la *phantasía,* a primera vista un fenómeno bastante extraño, a medio camino entre la sensación y el pensamiento [44]. La palabra suele traducirse por «imaginación», aunque carece de las asociaciones que tiene en las lenguas modernas con la creatividad poética o artística [45]. No es la sensación, aunque depende de la sensación [46], ni el *noûs* [47], ni la creencia (o la opinión, *dóxa),* aunque, como la creencia, puede ser verdadera o falsa, ni tampoco es una combinación del pensamiento o la sensación con la creencia. No es el juicio, aunque

[42] El *noûs* es ἕτερος λόγος, 415a11. Él y τὸ διανοητικόν se limitan a la humanidad y «a cualquier ser superior que pueda existir», 414b18-19.

[43] Debería repararse en la limitación. Ross dice simplemente *(Aristotle,* pág. 129): «Las formas del alma constituyen una serie con un orden definido, de modo que cada clase de alma presupone todo lo que hay con anterioridad a ella». De inmediato se piensa en el dios que es pura νόησις sin las facultades más bajas y se acusará al pobre filósofo de escribir con descuido de lo que, por una vez, no es responsable, ya que sus palabras son (415a8-9) οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα.

[44] Aristóteles lo trata más exhaustivamente en el libro III cap. 3. El «tratamiento clásico» (Düring) es *Ueber den Begriff des Wortes* φαντασία *bei Aristoteles* (1863), de J. Freudenthal. Otras referencias pueden verse en M. Schofield, «Aristotle on the Imagination», en *Symp. Ar.* VII, especialmente la pág, 130 n. 2. El trabajo de Schofield (págs. 102-40) es digno de mención por la atención que presta a filósofos modernos como Ryle, Wittgenstein, Strawson, Ishiguro y Williams. Él mismo llama acertadamente a φαντασία «este concepto familiar» y quizá su carácter más bien compuesto que estrictamente unitario procura una clave para la comprensión del mismo.

[45] Beare, en la traducción oxoniense de *PN* (449b30 etc.) lo traduce por «presentación». Sobre su relación con la imaginación cf. Schofield, *l.c.,* pág. 101-103.

[46] «Un movimiento estimulado por el acto de la sensación» (429a1-2), *Insomn.* 459a-15-18). En *Mem.* 450a10 es «una propiedad (πάθος) de la sensación que actúa como un todo».

[47] Aunque en 433a19-20 puede ser νόησις τις. En la *Ret.,* un manual práctico, se convierte incluso en «una forma débil de sensación» (1370a28-29).

los juicios se basan en ella [48]. Todo esto parece un tanto desconcertante, pero Aristóteles usa ante todo *phantasía* referido a la visualización, la retención o la recuperación de las sensaciones pasadas como imágenes que traemos al recuerdo, una acción que podemos realizar a voluntad [49].

> 427b17-24. Esta experiencia está en nuestro poder, siempre que queramos. Podemos poner algo delante de nuestros ojos, como en esos sistemas mnenotécnicos que emplean imágenes mentales, mientras que la creencia, que es verdadera o falsa [50], no depende de nosotros. Además, cuando pensamos que algo es espantoso o alarmante, o, a la inversa, que inspira valor, sentimos de inmediato la emoción adecuada, pero la imaginación es como mirar escenas terribles o alentadoras en un cuadro [51]. La memoria depende de ella, siendo imposible sin su recuperación visual. Ambas pertenecen al mismo elemento del alma, y ambas tienen por objetos los individuales [52].

Finalmente, la *phantasía* en sí se da en dos niveles, el sentitivo y el deliberativo o racional, porque es evidente que los animales tienen esta capacidad del recuerdo, que es un requisito previo del deseo, sin que forme parte de la facultad humana de la razón [53].

---

[48] La relación entre λόγος, δόξα y φαντασία ha sido tratada por Platón en *Sof.* 260e y sigs. Del mismo modo que los otros, la φαντασία, que es una combinación de αἴσθησις y δόξα, puede ser verdadera o falsa.

[49] Se lo podría llamar su uso técnico. Se usa también simplemente como el sustantivo derivado de φαίνεσθαι, como cuando se comparan los tamaños aparente y real del sol (428b2-4). En 415b24-25, el plural parece referirse a imágenes posteriores.

Su sentido especializado reaparece hoy como «ideación», descrita por W. H. Thorpe como «la reaparición de percepciones, en ausencia del estímulo externo correspondiente, en la forma de imágenes. Estas imágenes pueden ser en cierto grado abstractas o generalizadas y pueden estar sujetas a una comparación y reorganización ulterior mediante los procesos de aprendizaje» *(Biology and the Nature of Man,* pág. 37). Esto se aproxima a la relación que existe entre *phantasía* y mente, tal y como la entiende Aristóteles.

[50] Pero también es φαντασία (428a12, 18).

[51] *MA* 701b18-22 es enigmático. Allí se une φαντασία a νόησις como si ejerciera el efecto de la realidad (τὰ πράγματα), de manera que nosotros nos estremecemos y sentimos miedo ante la mera idea (νοήσαντες μόνον). La inclusión de φαντασία aquí parece una contradicción directa del pasaje de *De an.* citado en el texto. No obstante, tal y como lo cita Düring sin sospechar que es un *paralelismo* de ese pasaje *(Arist.,* pág. 341, n. 327), puedo haberlo malinterpretado. En todo caso no siento ninguna duda de que el pasaje de *De an.* representa la opinión genuina de Aristóteles.

[52] *Mem.* 450a12-13, 22-23; *EN* 1147b5.

[53] 434a5-7, 433a11-12, b28-30; *MA* 702a18-19. La relación de φαντασία con λόγος y βούλευσις se tratará en la sección sobre el pensamiento (págs. 321 y sigs., *infra).*

4. Escala de la vida

El propósito de esta enumeración posiblemente tediosa de las facultades del alma ha sido destacar la *gradualidad* de la evolución que ellas ponen de manifiesto. Las características básicas de la vida son las mismas en las plantas que en nosotros y, desde el comienzo, la escala asciende mediante grados lentos, con criaturas que existen a lo largo de todos los puntos de la misma.

LA ESCALA DE LA VIDA

(Agrupación de las facultades del mismo nivel)

SERES VIVOS

PLANTAS Y ANIMALES	ANIMALES	
NUTRITIVAS Nutrición + reproducción	SENSORIALES Tacto + gusto vista + oído + olfato	RACIONALES Razonamiento práctico + teorético + cálculo, intuición intelectual (el *noûs* propiamente dicho)
	APETITIVAS Deseo físico + valor, etc. (ἐπιθυμία) (θυμός)	+ voluntad racional (βούλησις)
	IMAGINATIVAS Sensitiva (αἰσθητική)	+ deliberativa (βουλευτική)

Natura non facit saltum. De aquí el amplio número de facultades y subfacultades, algunas de las cuales coinciden parcialmente en las tres clases biológicas de los animales, las plantas y los hombres. Tomemos el deseo, por ejemplo [54]. Se usa el término general y luego se subdivide para poner de relieve que en el fondo se trata del mismo impulso que es compartido por una oruga, un perro y un hombre, aunque en el segundo puede unirse al valor y en el tercero a la razón. Todo esto está en fuerte contraposición con Platón, que quería que sus divisiones fueran simples y netas [55]. Él esta-

[54] Τὸ ὀρεκτικόν «lo que intenta alcanzar» algo, que no corresponde con precisión a ninguna palabra de nuestra lengua.

[55] Se critica a Platón (no nominalmente) en 432b4-7: «Es absurdo dejar aparte τὸ ὀρεκτικὸν. En los seres racionales tenemos la voluntad (βούλησις), y en los irracionales el deseo y el ánimo (ἐπιθυμία y θυμός)». Si el alma tiene tres partes, τὸ ὀρεκτικόν está en cada una

ba razonando, diría Aristóteles, de un modo abstracto *(logikôs)*, mientras que el estudio aristotélico de la naturaleza del alma se basaba en el estudio biológico positivo *(physikôs)*. Aunque no tenemos tiempo, o no nos sentimos inclinados quizá, a seguir con detalle este aspecto de su obra, debemos apreciar al menos cuán diferente es la atmósfera intelectual comparada con la de la conversación en la casa de Céfalo, donde se sugirió por primera vez que el alma del hombre podría dividirse en tres partes. He aquí dos ejemplos de entre muchos.

HA 588b4-13, 18-21 [56]. (Cf. *PA* 681a12-16.) La naturaleza avanza desde lo inanimado hacia los animales con una continuidad tan ininterrumpida que existen casos fronterizos y formas intermedias de las que no puede decirse a qué clase pertenecen. Lo primero que viene después de lo inanimado son las plantas. Éstas difieren entre sí hasta el punto de que parece que tienen vida, y en comparación con otros cuerpos parecen animadas, pero en comparación con los animales inanimadas. Y la transición desde ellas a los animales, como he dicho, es continua; hay seres en el mar respecto de los cuales podría dudarse perfectamente sin son animales o plantas.

HA 588a18-21. En la mayoría de los otros animales hay huellas también de los tipos psíquicos que se hallan más claramente diferenciados en el hombre [57].

Needham llama a la *scala naturae* aristotélica «un presagio del concepto de evolución que resulta tan pronto como la escala se hace realidad en la existencia temporal» *(Science and Civilisation in China* I, pág. 155). Puede parecer sorprendente que con ideas semejantes basadas en la ciencia no considerara nunca la posibilidad de la evolución temporal en lugar de una jerarquía estática, mas ello se habría opuesto a su convicción profundamente enraizada, inspirada en Platón, de la permanencia de la forma y de su prioridad respecto de la materia, del acto respecto de la potencia [58]. En *GA* hay

de ellas. Cf. 433b1-4. Solmsen señala *(AJP*, 1955, págs. 349 y sig.) que en la *Ética Nicomáquea* y la *Política* Aristóteles sigue muy de cerca el esquema platónico. Mas la ética y la política no son parte de la filosofía exacta (págs. 91-92, *supra)*.

[56] Muy posiblemente una adición de Teofrasto (Dirlmeier, *Oikeiosis-Lehre*, pág. 58), aunque el libro VIII es de Aristóteles, al menos en gran parte (Düring, *Arist.*, pág. 506). No hay duda de que la doctrina es allí la suya.

[57] «En 1740 Trembley anunció el descubrimiento de un pólipo de agua dulce, que combinaba las características del animal y la planta». (Hampson, *Enlightenment*, pág. 89). Cf., en nuestro propio siglo, Thorpe, *Biology*, pág. 28: «Todos nosotros exhibimos en nuestro comportamiento tipos de acción que compartimos no sólo con nuestros antepasados primates, sino también con el perro, el protozoo y la planta». En el siglo XIX, G. H. Lewes, *Arist.*, pág. 194: «La cuestión muy debatida respecto de una línea de demarcación entre la Planta y el Animal no se había planteado en esos días. No se ha resuelto en los nuestros».

[58] Mencionada en *De an.* 431a2-4, y aquí en la pág. 237, *supra*. Cf. su crítica de Espeusipo (y los pitagóricos) en *Met.* 1070b30-38. *Vid.* también R. Müller, «Aristoteles und die Evolu-

ciertamente un pasaje interesante, donde, en el curso de una exposición del proceso supuesto de la generación espontánea, menciona la tradición extendida sobre los hombres que nacieron en tiempos prehistóricos de la tierra, y añade: «De modo que, respecto de la generación del hombre y los cuadrúpedos, podría suponerse que, si realmente (εἴπερ) en algún tiempo ellos nacieron de la tierra, como algunos afirman, esto habría acontecido o por la formación de un gusano [o larva] o a partir de huevos» [59]. No obstante, es perfectamente claro que el mismo Aristóteles no creía en los hombres nacidos de la tierra, y menos aún que se hubieran desarrollado a partir de gusanos de tierra [60]. Cuán lejos estaba de sus pensamientos algo semejante a la evolución, tal y como se concibe hoy, lo pone en evidencia con toda claridad su crítica de Empédocles en *De resp.* 477b5-7: «En general es absurdo suponer que es posible que los animales acuáticos se originaran en la tierra seca y se trasladaran al agua: la mayoría de ellos carecen incluso de pies. Con todo, al describir su estructura original, dice que ellos empezaron en la tierra seca y emigraron al agua» [61]. Para Aristóteles toda la estructura cósmica, y las especies y géneros que contiene, se hallaba fijada desde toda la eternidad y para toda la eternidad. Más de una vez [62] señala que, aunque las criaturas mortales no pueden vivir siempre como individuos, comparten una especie de inmortalidad colectiva en la reproducción permanente e invariable de su especie.

Las observaciones de Aristóteles le indujeron todavía menos a ninguna clase de nominalismo semejante al de Buffon. Las líneas siguientes proceden de *Philosophy of the Enlightenment,* pág. 79, de E. Cassirer:

> Puesto que la naturaleza avanza de una especie a otra, y a menudo de un género a otro, mediante pasos imperceptibles, de modo que no hay fases intermedias que parezcan pertenecer en parte a este género y en parte a ese otro [Aristóteles puro, como hemos visto], no queda otra alternativa que hacer nuestros conceptos elásticos a fin de representar la flexibilidad de las formas naturales. Desde ese momento Buffon tiende hacia el nominalismo categórico:

tionslehre», *Deutsche Ztsch. f. Philos.,* 1969, y Grene, *Portrait of Aristotle,* índice *s.v.* «evolución».

[59] *GA* 762b28-31. Sobre la generación espontánea *vid.* la pág. 248, *supra,* y sobre la tradición de los hombres nacidos de la tierra, Guthrie, *In the Beginning,* págs. 21-28 y cap. 3.

[60] Llamados pintorescamente en griego «entrañas de la tierra» (γῆς ἔντερα, *GA ib.* línea 26). Estoy de acuerdo aquí con Peck (ed. Loeb, pág. 362) y Lloyd *(Arist.,* pág. 89), aunque la nota de Platt *ad loc.,* en la traducción oxoniense, es interesante, a pesar de estar expresada un poco ingenuamente.

[61] Que Empédocles hubiera dado un rodeo equivocado no hace más adecuado el comentario de Aristóteles. (Es justo añadir que éste no es su único argumento.)

[62] Por ejemplo, en *GA* 731b31-32a1. Cf. *De an.* 415a26-b1: «La actividad más natural de las cosas vivas ... es que cada una de ellas cree otra semejante a sí misma, sea un animal o una planta, a fin de que, en la medida de lo posible, puedan participar de lo eterno y divino».

él afirma que en la naturaleza sólo existen los individuos, no hay ni especies ni géneros.

Aristóteles siguió siendo demasiado platónico para que sus pensamientos dieran este giro.

5. La sensación

teoría general [63]

El ejercicio de la sensación [64] es una actividad de todo el animal, cuerpo y alma juntos, una excitación del alma a través del cuerpo [65]. Siguiendo la propia orden de Aristóteles, comenzaremos con los *objetos* del sentido. Se dividen en tres clases, descritas en *De an.* del modo siguiente:

> 418a6-25. Al tratar de cada uno de los sentidos, debemos hablar primero de sus objetos. «Objeto del sentido» se aplica a tres clases, a dos de las cuales llamamos esencialmente perceptibles, y a la tercera incidentalmente. De las dos primeras clases, una es especial de cada sentido, la otra común a todos. Mediante especial quiero decir algo que no puede ser percibido por otro sentido, y respecto de lo cual es imposible el error, como el color es el objeto especial de la vista, el sonido del oído, el sabor del gusto. El tacto tiene realmente más de una variedad [de objeto], pero cada sentido juzga por sí mismo, y no se equivoca al informar «esto es color» o «esto es sonido», sino sólo en cuál es el objeto coloreado y dónde tiene el color, o qué es o donde está lo que está produciendo el sonido.

[63] Mucha información sobre las teorías aristotélicas de la sensación se hallará en *Greek Theories of Elementary Cognition*, de Beare. Respecto de alguna obra reciente *vid.* la bibliografía en la traducción de Hamlyn de *De an.* II y III, y tómese nota de su libro *Sensation and Perception*. Esta obra y *Perception and the Physical World*, de D. M. Armstrong, son objeto de tratamiento por B. R. Fleming, «The Nature of Perception», *R. of Metaph.*, 1962-63, págs. 259-95. Con una finalidad comparativa puede sugerirse la colección de interpretaciones del siglo xx en *Perceiving, Sensing and Knowing*, ed. Swartz (1965). A. Andriopoulos, «An Examination of A.'s Theories of Perception», *Platon*, 1967, págs. 45-76, ofrece una crítica de lo que dice Hamlyn sobre Aristóteles.

[64] Casi siempre conservaré esta palabra para traducir lo que Aristóteles llama αἴσθησις, aunque incluye también lo que hoy en día se distinguiría como precepción. Respecto de la distinción cf. Hamlyn, *CQ*, 1959, pág. 6: «la facultad de la percepción sensorial [en cuanto diferente de la mera sensación] es esa facultad mediante la cual somos capaces de caracterizar o identificar cosas como resultado del uso de nuestros sentidos», pero, añade en la pág. 11, «el griego normal hace difícil, si no imposible, trazar una distinción semejante». Le viene a uno al recuerdo la definición aristotélica de αἴσθησις, en *An. Post.*, como δύναμις σύμφυτος κριτική —una capacidad de discriminación, de separar una cosa de otra (pág. 194, *supra*)—. Sobre *aísthēsis* vid. también el vol. V, págs. 86 y sig.

[65] *Div. per somn.* 464a8-11; cf. *De sensu* 436a6-9.

A tales, pues, podemos llamar los objetos especiales de cada sentido. Comunes son el movimiento, el reposo, la forma, el tamaño [66]. Ellos, y los semejantes a ellos, no son peculiares de ningún sentido, sino comunes a todos: por ejemplo, un movimiento es perceptible tanto por el tacto como por la vista.

Un ejemplo de sensible incidental es la visión de un objeto blanco como el hijo de Diares. Se lo percibe incidentalmente, porque lo que se percibe [el hijo de Diares] es sólo un accidente de la mancha blanca [67].

De los sensibles esenciales, los propios de un sentido único son sensibles en el sentido estricto del término, y a ellos es a los que se adapta por naturaleza cada sentido separado.

Tenemos pues:

I) los objetos especiales de cada uno de los cinco sentidos, por ejemplo el color o el sonido;

II) los objetos perceptibles por más de un sentido [68], por ejemplo, el movimiento, la forma, el tamaño;

III) los objetos de los que somos conscientes a través de los sentidos, aunque en sí mismos son sólo objetos de la sensación indirecta o incidentalmente. Tales son los conjuntos concretos a lo que pertenecen las cualidades sensibles —los objetos directos— [69].

Los de la clase (III) son de hecho lo que un filósofo de hoy llamaría más bien objetos de percepción que de sensación (pág. 304 n. 64, *supra)*.

---

[66] La lista se repite en otros lugares con adiciones. Graeser, en *Symp. Ar.* VII, pág. 92 n. 3, es quien mejor proporciona las referencias.

[67] Es decir, cuando decimos que *vemos* al hijo de Diares no estamos siendo afectados por la mancha blanca (un objeto esencial de la sensación) como tal, sino por algo incidental a ella. Cf. Graeser, *o.c.*, págs. 72 y sig., con preferencia a Ross *ad loc.*

[68] Aristóteles dice «por todos». Sus ejemplos no apoyan esto, pero él está pensando indudablemente en que, si no por uno especial, ellos deben ser percibidos por una κοινὴ αἴσθησις, la sensación que actúa en su capacidad general. No obstante, en *De sensu* es más cauto (442b7). Sobre κοινὴ αἴσθησις *vid.* las págs. 308 y sigs., *infra.*

[69] En esta clasificación tanto las sensaciones comunes como las especiales son perceptibles καθ' αὑτά; sólo las de la tercera clase lo son κατὰ συμβεβηκός. (Cf. 425a27-28 τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συνβεβηκός.) Para Graeser *(Symp. Ar.* VII, pág. 69) esto parecía estar en contradicción con una declaración del libro III, 425b14-15, que dice ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷον τ'εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός. No hay contradicción si se traduce de la forma que yo siempre consideré natural y correcta, a saber: «No puede ser que haya un órgano sensorial especial para los sensibles comunes y que los percibamos sólo incidentalmente por cada uno de los sentidos diversos». El énfasis radica en ἑκάστῃ. Lo que es incidental es el hecho de que percibamos los κοινά por un sentido más que por otro. El movimiento es esencialmente un objeto de sensación, aunque es accidental que lo percibamos por la vista más que por el tacto, o por el oído, por esa razón (como el objeto en movimiento que se aproxima y pasa por delante de nosotros). Si he entendido a Graeser, éste es el resultado a que llega él mismo en la pág. 85, después de una discusión larga y complicada (también Hamlyn, *Monist,* 1968, pág. 197).

En *De sensu* los objetos que podría parecer que corresponden a las clases (III) de aquí, es decir, los conjuntos concretos, se asimilan a la clase (II) como cosas percibidas por el sentido como un todo, no diferenciadas en las subfacultades de la vista, el oído, etc., «sensación común, no accidental» *(De an.* 425a27-28). Allí, no obstante, está considerando una cuestión un tanto diferente. Los sensibles accidentales de *De anima* se introdujeron para justificar (como estaba deseando hacer donde fuera posible) el lenguaje popular, que dice que *vemos* a Sócrates, es decir, que la vista puede permitirnos reconocer directamente un objeto complejo como una persona, de manera que, tan pronto como la vemos, podemos decir, por ejemplo, quién es su padre. Si es admisible un lenguaje semejante, la vista parece que nos dice muchas cosas más allá de la esfera de la sensación. El pasaje de *De sensu,* por otra parte, considera tales objetos sólo en la medida en que son complejos de cualidades sensibles. La pregunta que se plantea allí es: ¿Cómo podemos percibir mediante la vista lo dulce (o la dulzura). Cuando, por ejemplo, estamos mirando un terrón de azúcar [70] y hacemos el juicio «Esto es dulce», él asegura que sólo hacemos uso de la sensación, pero, del mismo modo que en la percepción de determinadas cualidades únicas como el tamaño y la forma, de la sensación como una facultad única indiferenciada.

> *De sensu* 449a8-20. Debe haber una parte del alma a través de la cual ella percibe todas las cosas, como se apuntó antes, aunque ella percibe clases diferentes a través de órganos diferentes. Quizá, pues, cuando no está dividida en su actividad, lo que percibe como dulce y blanco es lo mismo, pero, cuando está dividida, es diferente en cada caso. ¿No le sucede al alma lo mismo que a los objetos? Lo que es numéricamente lo mismo es blanco y dulce y tiene otras muchas propiedades, inseparables quizá, pero que difieren, sin embargo, en su ser. Debemos suponer que lo mismo sucede con el alma: la facultad general de la sensación es numéricamente una, pero diferente en su ser, general o específicamente, en relación con sus objetos. Lo que percibe es una unidad de hecho, pero no en su definición [71].

[70] El ejemplo natural para nosotros mismos. Es menos seguro en qué estaba pensando Aristóteles. Λευκός puede significar tanto pálido como blanco, por lo tanto quizá una miel clara y ligera, el color del «oro blanco» (λευκὸς χρυσός es decir, el electro) de Heród., I, 50.

[71] En un sentido diferente es cierto que la percepción para un sentido de lo que es ἴδιον para otro es κατὰ συμβεβηκός. Lo que es dulce puede identificarse mediante la vista, pero, hablando en sentido estricto, al reconocer su dulzura por este medio el alma no está empleando ninguno de los cinco sentidos separados en su capacidad propia (καθ' αὑτήν). El doble uso de κατὰ συμβεβηκός se pone de relieve perfectamente en *De an.* 425a27-31: «De los sensibles comunes tenemos la sensación como un todo, no incidentalmente (αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός)... Pero los sentidos separados perciben las sensaciones propias *de unos y otros* incidentalmente, no en sus capacidades separadas, sino en la medida en que son una». Cf. también los comentarios de Temistio y Filópono citados por Graeser, en *Symp. Ar.* VII, pág. 95 n. 23.

Aristóteles trata brevemente de la cuestión de la posibilidad de error, de la que Platón se había ocupado detenidamente en el *Teeteto*, y su veredicto es que en la percepción del objeto especial de un sentido particular no podemos equivocarnos. Si estamos utilizando nuestro sentidos para percibir o *a)* una cualidad o un fenómeno como el tamaño o el movimiento, cuya percepción no se limita a un sentido único, o *b)* un objeto concreto que es sólo incidentalmente una sensación, debido a poseer cualidades que son esencialmente sensaciones, estamos sujetos a error, y más aún en el caso de las sensaciones comunes que de las incidentales [72]. Si nosotros mismos nos limitamos a decir «Lo que percibo es algo blanco», no podemos equivocarnos. Si seguimos diciendo «Lo blanco [73] que veo tiene seis pies de alto» o «... es un hombre», podemos incurrir en error.

Si se fuerza la infalibilidad de los sentidos separados, podría parecer que lleva a Aristóteles a la teoría protagórea del «hombre medida», según la cual las sensaciones de cada hombre son verdaderas para él, aunque no lo sean para ningún otro [74]. Aristóteles contradijo expresamente esta teoría

> *Met.* 1062b36-63a5. Es ridículo prestar atención imparcialmente a las opiniones y figuraciones de los que discuten, porque es evidente que una parte debe estar equivocada. Esto es obvio por lo que sucede en la sensación. La misma cosa no parece dulce a unos y amarga a otros, a menos que esté estropeado o dañado el órgano sensorial de la parte mediante la que distinguen entre los sabores en cuestión. Si esto es así, no es a ellos, sino a los otros, a quienes debemos tomar como norma [lit. «medida»].

Podría esperarse también que él fuera consciente de que existe algo semejante al daltonismo o la sordera [75]. La explicación radica probablemente en

[72] 418a11-16, 428b18-25, 430b29-30, *De sensu* 442b8-9, *Met.* 1010b2-3 (con cualquier lección). Sobre el orden de falibilidad *vid.* Hamlyn, *CQ,* 1959, pág. 15. I. Block, en un artículo esclarecedor («Truth and Error in A.'s Theory of Sense Perception», *PQ,* 1961), trata de la cuestión a la luz de la distinción moderna entre «dato sensorial» y «objeto material».

[73] Block *(PQ,* 1961, pág. 2) traduce «el objeto blanco» y ve esto como una dificultad en la explicación del dato sensorial. Pero τὸ λευκόν puede significar igualmente «la blancura».

[74] Platón, *Teet.* 152c: según Protágoras «Las cosas son para cada hombre tal y como él percibe que son. La sensación, en cuanto que es conocimiento, tiene por objeto lo que es siempre verdadero e infalible». (Cf. vol. V, págs. 87 y sig.) En 428b18-19, Aristóteles califica evidentemente la infalibilidad de los sentidos especiales añadiendo «o sujetos al mínimo error». Graeser llama a esto «la restricción muy debatida», pero, dado que *a)* se contrapone de inmediato a una segunda clase sobre la que ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι, y *b)* que la restricción está ausente en *De sensu* y *Met.* (περὶ δὲ τῶν ἰδίων οὐκ ἀπατῶνται [αἱ αἰσθήσεις]), difícilmente puede ser significativa. Aristóteles está ejerciendo simplemente su prudencia acostumbrada, en lugar de cometer un desliz, como sugiere Block. Por otra parte, es oportuno el recordatorio de Block (pág. 6) de que las regularidades de la naturaleza acontecen en general ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

[75] Es cierto que, en 418a15, él diluye su afirmación hasta convertirla en una obviedad al decir «La vista no se engaña en la percepción de que *eso* es color, ni el oído de que *eso*

su teoría de la naturaleza general de la sensación, a saber, que ella consiste en la recepción por el perceptor de la forma perceptible del objeto. Si es así, por una vez no es culpable de lo que tan a menudo condena en otros, de usar un argumento un tanto *logikón* [76], sin mantener suficientemente el equilibrio entre argumento deductivo y experiencia. Podría, no obstante, apelar a otro de sus principios generales. Está hablando de sucesos en el curso ordinario de la naturaleza, que originan cosas «siempre o en la mayor parte» [77].

LOS SENSIBLES COMUNES Y EL SENTIDO COMÚN

Puesto que hay sensibles comunes *(koiná),* objetos de más de un sentido al mismo tiempo, debe haber, como hemos visto, un «sentido común», o «sensación en común», como lo llama Aristóteles [78]. En otras palabras, la facultad de la sensación puede actuar como un todo, no diferenciada en los cinco sentidos. La sensación, ya que es lo único coherente, es una unidad en el mismo sentido que el alma, de la que es un aspecto particular: para usar la frase favorita y a mano de Aristóteles, ella es numéricamente una, pero divisible en la esencia o la forma [79]. Puede definirse generalmente al alma (la vida) como la forma o entelequia del ser vivo, pero ella misma se manifiesta de una forma diferente a través de órganos diferentes. La sensación, una de estas manifestaciones en sí misma, puede ejercer su *dýnamis* de modos diferentes, como el tacto, la vista, el oído, etc., pero «Existe también una facultad común que acompaña a todos los sentidos separados... Existe una facultad única de la sensación y un único órgano sensorial principal» *(Somn.* 455a15-16, 20-21).

---

es sonido», que ambos sentidos tienen delante. Pero Temistio (105, 23 Heinze) estaba evidentemente en lo cierto al interpretar esto como «La vista no malinterpreta *lo que* es el color, ni el oído *lo que* es el sonido». El mismo Aristóteles continúa «... sino cuál es el objeto coloreado o dónde tiene el color», y en 428b21-22 lo expresa con otras palabras: «Decir 'Es blanco' no puede ser falso, pero en la afirmación de que la mancha blanca es éste o ese objeto el error es posible». Esto es evidentemente lo que él quería indicar desde el principio.

[76] Sobre razonar *logikôs* vid. la pág. 210, *supra.*

[77] *Vid.* la pág. 186, *supra,* y Block, *PQ,* 1961, pág. 6. La psicología de Aristóteles está erizada de pequeños problemas de detalle. En 430b1-3 (cf. también 432a11-12), dice que el error (o la falsedad, ψεῦδος) sólo aparece en la *sýnthesis,* el ensamblamiento de más de un elemento, «porque, aunque [uno dice o piensa que (el griego omite el verbo)] lo blanco es no blanco, él ha combinado no blanco con blanco». Pero según 428b21, ὅτι μὲν γὰρ λευκὸν οὐ ψεύδεται. ¿Se refiere el pasaje anterior a una mentira deliberada? Difícilmente, pero en el anterior no se trata de *sýnthesis,* sino sólo de un acto único de sensación.

[78] Κοινὴ αἴσθησις, 425a27 (pág. 306 n. 71, *supra), Mem.* 450a10-11, *PA* 686a31.

[79] 427a2-3, ἆρ' οὖν ἅμα μὲν ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχωριστὸν τὸ κρῖνον, τῷ εἴδει δὲ κεχωρισμένον; cf. 424a25: ἔστι μὲν ταὐτὸν τὸ δ'εἶναι ἕτερον, referido a un sentido y a un órgano.

«Un órgano único». Del mismo modo que hay una facultad central que se expresa también en cada uno de los cinco sentidos por separado, así también hay para Aristóteles un órgano [80] central principal que es respecto de los sentidos lo mismo que todo el cuerpo animal respecto del alma. En los animales sanguíneos es el corazón, de donde proceden [81] todos los vasos sanguíneos y que es también la fuente de la vida y el movimiento de un animal y realmente de la vida misma [82].

> *PA* 666a33-b1. Un animal se distingue por su capacidad de sensación, y la parte que posee en primer lugar esa capacidad es la parte que tiene en primer lugar la sangre, es decir, el corazón, porque el corazón es la fuente de la sange y la parte en que está presente la sangre en primer lugar [83].
> Él proporciona efectivamente ese «calor natural innato» que es necesario para la vida como un todo [84].

La mayoría de los comentaristas modernos expresan su decepción ante el hecho de que, debido a toda su investigación biológica, Aristóteles hubiera abandonado el cerebro por el corazón como sede de la sensación. Algunos pensadores anteriores habían hecho del corazón, o de la «sangre pericar-

[80] Τῶν αἰσθητηρίων ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἀπαντᾶν *(Iuv.* 467b28-29); τὸ κύριον αἰσθητήριον *(Somn.* 455a21). 415a14, que dice que no hay un órgano sensorial *especial* (ἴδιον) para los κοινά, no es, como sostiene Hamlyn *(Monist,* 1968, pág. 205), una contradicción de esto.

[81] Ἡ δὲ καρδία τῶν φλεβῶν ἀρχή *(PA* 665b15-16 y en otros lugares). Los animales que carecen de sangre tienen algo «análogo» al corazón; *vid. GA* 735a22-26, *PA* 647a30-31, *De resp.* 474b2-3, etc. La conexión física entre el corazón y los órganos sensoriales separados es proporcionada por ciertos *póroi* —«canales»—, una palabra de significado amplio, que incluye las venas, pero no se limita a ellas. Sobre *póroi* vid., por ejemplo, *GA* 781a20-23, y Lloyd, *Symp. Ar.* VII, págs. 222 y sig. Aristóteles no tuvo conciencia de la verdadera función de los nervios, y Sherrington *(Man on his Nature,* ed. Pelican, pág. 197) alude a la «carencia en su tiempo de la distinción, mediante la disección, de los nervios y los vasos sanguíneos». *Vid.* sobre esto Beare, *GTEC,* págs. 331 y sig., Solmsen, «Gk. Phil. and the Discovery of the Nerves», *Mus. Helv.,* 1961.

[82] *PA* 665a10-14, *Somn.* 455b34-56a2, *Iuv.* 469a17-18. Algunos han sostenido (por ejemplo Ross, ed. de *PN,* pág. 12) que la incorporeidad del alma en *De an.* excluye su localización en una parte determinada del cuerpo y de aquí han extraído conclusiones sobre la anterioridad cronológica de *PN* respecto de esta obra. Pero en opinión de Aristóteles, la incorporeidad del alma no es obstáculo para su localización en una parte del cuerpo. Sólo hay que mirar a *Iuv.* 467b13-15: «se ha definido el alma en otros lugares y es claro que es esencialmente incorpórea y, con todo, también es evidente que está situada en una parte determinada del cuerpo». Como dice el mismo Ross, se está refiriendo a *De an.* 414a19-22.

[83] «En primer lugar» significa literalmente primero en el tiempo. Cf. el contexto en *PA* III, cap. 4, especialmente 666a10-11, y *Iuv.* 468b28, y *GA* 743b25-26.

[84] *Iuv.* 469b6-11, cf. *HA* 514a18. Puede decirse, por ello, metafóricamente al menos (obsérvese el ὥσπερ), que el corazón «enciende» el alma *(Iuv.* 469b16; cf. 478a29-30) y él es el órgano central de la digestión, de la que es agente el calor innato. Este calor vital no es fuego, sino que se relaciona más bien con el quinto elemento divino, *aithḗr,* del que están hechos los cuerpos celestes *(GA* 736b23-37a7).

dial», la sede del pensamiento [85], pero Aristóteles era consciente por supuesto de que otros, desde Alcmeón a Platón, habían localizado el vehículo físico de la sensación y el pensamiento en el cerebro, una opinión que él menciona y critica más de una vez. Aquí hay que hacer dos observaciones.

I) Él tenía sus razones, basadas en la observación dentro de los límites de la ciencia de su tiempo:

a) La insensibilidad del cerebro en relación con recibir un toque o una herida [86].

b) Su creencia de que carecía de sangre *(HA* 514a18), mientras que las partes sensibles siempre contienen sangre y la pérdida de sangre produce pérdida de la consciencia.

c) Su familiaridad, excepcional para su tiempo, con las formas inferiores de la vida animal. Algunos invertebrados parecía que no tenían cerebro, aunque evidentemente tenían sensaciones *(PA* 652b23-26).

II) Aunque el corazón era el órgano central de la sensación, el cerebro en modo alguno se hallaba tan divorciado de la sensación como podrían sugerir algunos comentarios. Efectivamente, por citar a William Ogle, el traductor de *De partibus,* Aristóteles «le asignó unas funciones apenas menos importantes que las que atribuyó al corazón. Es cierto que él hizo a este último el centro sensorial real, pero lo representó dependiente de una forma tan directa del cerebro para el desempeño de sus funciones y afectado de un modo tan instantáneo por cualquier cambio que suceda en este órgano que el corazón y el cerebro llegan a formar, por así decirlo, un órgano fusionado» [87]. Es cierto que sus opiniones sobre el cerebro pueden parecer un poco paradójicas. En sí mismo «no es responsable en absoluto de ninguna de las sensaciones», pero al mismo tiempo los sentidos de la vista, el oído y el olfato suelen estar (la vista siempre) en la cabeza «debido a la naturaleza de sus órganos». Continúa dando sus razones respecto de la situación [88]. El ojo, el oído y la nariz están en estrecha relación con el cere-

[85] Por ejemplo, Empédocles y algunos escritos hipocráticos (vol. II, pág. 239 con n. 245). Al elegir el corazón en lugar del cerebro, Aristóteles estaba siguiendo preferentemente a la escuela médica siciliana en lugar de a la de Cos. *Vid.* Jaeger, *Diokles,* págs. 214 y sig., y Wellmann, *FGA* I, págs. 15 y sig. Una frase del *Hipias Mayor* platónico (292d) sugiere que cerebro figuraba en el lenguaje común más de lo que podría figurar hoy. Recriminando a Sócrates por su estupidez, su oponente imaginario dice, «Podrías ser también una piedra que está sentada a mi lado, una verdadera piedra de molino, sin oídos ni cerebro».

[86] *PA* 652b2-6, 656a23-24. Cf. Sherrington, *Man on his Nature* (ed. Pelican, págs. 197, 217) o Lloyd, en *Symp. Ar.* VII, pág. 234 n. 36.

[87] Ogle, en la traducción oxoniense, se fija en 653b5-8, donde Aristóteles observa que el calor del corazón es muy sensible a la influencia y siente rápidamente cualquier cambio o afección de la sangre que rodea el cerebro.

[88] El cerebro y sus funciones son el tema de *PA* II, cap. 7, y del cap. 10, 656a13 y sigs. *Vid.* también el artículo de G. E. R. Lloyd, en *Symp. Ar.* VII, especialmente las págs. 222-24.

bro, desde el que las sensaciones relevantes pasan a través de los *póroi* al corazón, porque hasta él llegan los *póroi* que transmiten todas las sensaciones. En estos casos, por ello, el cerebro actúa como un intermediario [89].

Para concluir con el comentario de un biólogo (Sherrington, *Man on his Nature,* ed. Pelican, pág. 197):

> ¿Cómo es posible que Aristóteles, el «padre de la psicología», fallara en la localización de la mente en el cerebro? [A continuación vienen las razones.] A pesar de ello, Aristóteles, mediante su descripción de la mente, fue quien hizo la contribución más importante a ese tema no sólo de la Antigüedad, sino que lo siguió siendo, en nuestra propia era, hasta el Renacimiento. Su «localización» errónea se corrigió pronto, se aceptó su descripción de la estructura biológica de la mente y se convirtió en paradigma durante siglos. Su concepción de un «sentido común», ofrecida en *Sobre el alma,* fue fundamental y fértil durante más de dieciocho siglos.

La opinión de Aristóteles sobre el cerebro, dice Sherrington, fue que «estaba relacionado con una de esas cuatro cualidades cardinales, 'frío', que era el contrario específico del cardinal 'calor', del que el corazón era el foco y el centro. El cerebro, en consecuencia, estaba relacionado, en su opinión, con el órgano de la mente, es decir, con el corazón, y estaba al servicio de la mente, aunque él no era la sede de la mente» [90].

El sentido común o «no especializado» no es un sexto sentido aparte de los demás. Sólo hay cinco sentidos *(De an.* III *init.)* y los «sensibles comunes» son percibidos como una especie de «subproducto» de ellos. (La palabra es de Block.) Uno no percibe una forma por sí misma, sino una cosa coloreada que posee una forma determinada. Su color se percibe sólo a través de la vista, pero nuestra percepción de su forma, tamaño o movimiento no se debe a la vista en particular, sino simplemente a la facultad general de la sensación, porque estos rasgos los podrían percibir igual de bien algún otro sentido [91]. En resumen, las funciones más importantes que desempeña la sensación en su capacidad indiferenciada son éstas:

Sobre el sentido del olfato cf. 438b25: διὸ καὶ τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τόπῳ τὸ τῆν ὀσφρήσεως αἰσθητήριόν ἐστιν ἴδιον.

[89] Se dice realmente que el ojo «se formó a partir del cerebro» (ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου συνέστηκεν, *De sensu* 438b27-29 —«un vástago de él»— Ogle, Ross). Que los πόροι de todos los órganos sensoriales llegan al corazón era verdad para Aristóteles, aunque el pasaje donde se asegura de una forma más explícita es sospechoso *(GA* 781a20-23, Peck, en la ed. Loeb, págs. 563 y sig.). Cf. 744a2-5: «El olfato y el oído son pasos llenos de *pneûma* innato, que conectan con el aire exterior y terminan en los pequeños vasos sanguíneos alrededor del cerebro que desde el corazón se extienden hasta allí» (trad. de Peck). (Tanto ἀκοή como ὄσφρησις se usan en ocasiones referidos a sus órganos, como en 425a4-5.)

[90] Sobre la frialdad del cerebro *vid.,* por ejemplo, *De sensu* 444a10, *PA* 652a27-28.

[91] Sería razonable preguntar por qué, si κοινὴ αἴσθησις es pura sensación como la vista o el oído, no es infalible como ellos. Sobre ello lo mejor que puedo hacer es aludir al artículo

I) La percepción de las propiedades aprensibles por más de un sentido, tales como el tamaño, la forma, el movimiento, el número, la unidad.

II) En *De sensu,* la percepción como un todo de un objeto complejo como un terrón de azúcar, que contiene un número de cualidades que son los objetos propios de sentidos diferentes.

III) La distinción entre los objetos de los sentidos diferentes *(Somn.* 455a17-20). Lo que dice que dulce es diferente de blanco debe ser uno y lo mismo, y «debe ser la sensación porque ellos son sensibles» [92].

IV) La autoconciencia, o la percepción de que uno está percibiendo [93].

¿Qué le induciría a Aristóteles a ampliar el campo de la sensación de esta forma tan extraordinaria? Platón, en la argumentación del *Teeteto* de que la sensación no es conocimiento [94], había hablado también de los *koiná,* pero ellos no eran los objetos de más de un sentido, ni siquiera en manera alguna de la sensación. No existe un sentido o sensorio común. Ningún sentido puede percibir el objeto de otro («lo dulce por la vista») ni es mediante la sensación como un hombre comprende lo que es cada sentido (su *ousía)* y que uno es diferente de otro. La identidad y la diferencia, la semejanza y la disemejanza, la esencia, la existencia y la no existencia son conceptos conocidos por la *psychḗ* (que en su contexto platónico puede traducirse con toda seguridad por «mente») y mediante ella misma (αὐτὴ δι' αὐτῆς), sin recurrir a ningún instrumento corporal. El tacto nos hace conscientes de que un objeto es duro o blando, pero la esencia y la contraposición de dureza y blandura la juzga sólo la *psychḗ,* recurriendo a ellas y comparando una con la otra (186b). Tanto los animales como los hombres experimentan sensaciones desde que nacen, pero ir más allá de ellas de este modo implica el razonamiento y es el resultado de una educación larga y exigente [95]. Esto es cierto sin duda. Ver y oír son sensaciones, pero afirmar que la vista y

---

de Block ya mencionado (pág. 307 n. 72, *supra),* con su «explicación teleológica» de la estructura de los órganos sensoriales separados. Yo no puedo ofrecer otra, aunque es decepcionante que, en su argumentación de que sólo los sentidos especiales tienen órganos «construidos con una finalidad» por naturaleza, no tenga en cuenta el corazón, el κοινόν (y κύριον) αἰσθητήριον, el ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως τῆς κυρίας *(Somn.* 456a5-6).

Con todo, las propias expresiones aristotélicas apenas si son coherentes. En *De an.* 418a24-25, aunque los κοινά mismos son καθ' αὑτὰ αἰσθητά, sólo los ἴδια son κυρίως αἰσθητά, «a los que la esencia de cada sentido [o, quizá, órgano sensorial, como es αἴσθησις en ocasiones en otros lugares] se adapta naturalmente».

[92] 426b12 y sig., un argumento un tanto simplista que no admite una comparación favorable con el de Platón en *Teet.*

[93] *Somn.* 455a15-16. Cf. *EN* 1170a29-32 y *De an.* III cap. 2 (aunque éste último lo describe con justicia Hamlyn como «difícil y obscuro»); Beare, *GTEC,* págs. 288-90. Kahn trata también de esta cuestión en el curso de su artículo en *AGPh,* 1966.

[94] 184b-86e. *Vid.* vol. V, págs. 114-16, y cf. Beare, *GETC,* págs. 260 y sigs.

[95] 'Αναλογίσματα, 186c; el conocimiento no consiste en las impresiones del sentido, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, 186d; ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας, 186c.

su objeto son diferentes del oído y su objeto es expresar un juicio intelectual. Tampoco percibimos en un único acto de sensación que un objeto es dulce y blanco, sino mediante la combinación de la sensación con la memoria o la asociación, *viendo* que el azúcar es blanca y de una forma y tamaño determinados, *recordando* que todos los objetos que hemos visto semejantes a ése tenían un sabor dulce y concluyendo de una forma inductiva que esta pieza será también así.

Al mismo tiempo, si intentamos comprender la mente aristotélica, del mismo modo que lo criticamos desde nuestro punto de vista, podemos ver que no estaba rechazando precisamente a ciegas el reconocimiento de una distinción formulada por Platón [96] de una forma clara y correcta. Pone más bien en evidencia cómo un intento pionero de argumentar *physikôs* podría llevar por una vez al error del que el *logikós* estaba libre. Aparte de su deseo constante de rendir plena justicia al lenguaje corriente («¡Mira! veo a Sócrates»), su ampliación del alcance de la sensación se originó con la mayor probabilidad de su observación de las transiciones suaves y graduales de una forma natural a otra y de la imposibilidad consiguiente de trazar una línea divisoria tajante entre algunos de los géneros más amplios. Él se sentía fascinado por las formas más elementales de la vida. Como se apuntó ya, algunos seres dotados de sensación parecía que carecían de cerebro, lo cual fue una de las razones que le llevaron a hacer del corazón el órgano central de la sensación. De manera que le parecería absurdo que los animales con más de un sentido no fueran capaces de distinguir entre ellas, aunque para Platón esta diferenciación era obra del alma actuando aparte de la sensación, es decir, del pensamiento. También hay que suponer que ellos son capaces de «percibir lo dulce por la vista», en otras palabras, de reconocer cuando ellos lo *ven* algo que *sabe* bueno y que debería buscarse por ello. No pudo atribuirlo a la memoria, aunque creyó que los seres irracionales eran susceptibles de «la persistencia de la impresión sensorial» [97], puesto que, si se requería algo más allá de la sensación, ello no podría ser necesariamente sólo eso, sino una capacidad de «unir dos y dos», es decir, el *lógos*, que era más limitado. Platón describió el razonamiento como una conversación silenciosa de la *psyché* consigo misma *(Sof.* 263e), cuyo resul-

---

[96] Con lo que sigue cf. Beare, *GTEC*, pág. 276: «La diferencia entre [Platón] y Aristóteles en este punto fue sobre todo una diferencia de método. Él optó por clasificar todas las funciones de la síntesis como partes de la actividad del entendimiento. Como epistemólogo o metafísico, efectivamente estuvo acertado al hacerlo, pero, para los objetivos de la psicología empírica, la atribución aristotélica de la síntesis a la facultad de la sensación es incuestionablemente inteligente».

[97] Μόνη τοῦ αἰσθήματος sin λόγος, *An. Post.* 99b36-100a3. Otra forma de expresarlo es que ellos tienen memoria sin la capacidad real del recuerdo, «que es una especie de deducción» *(Mem.* 453a7-10).

tado es el juicio *(dóxa)*, y Aristóteles mantendría que esto es imposible para los demás animales: sólo el hombre tiene el don del *logismós (Met.* 980b27-28). La consecuencia es que hay que suponer que las capacidades en cuestión son inherentes a la sensación misma y en este punto su muy razonable concepción de la sensación como «una y la misma numéricamente, pero con funciones o aspectos diferentes» viene en su ayuda y proporciona una solución adecuada [98].

CÓMO ACTÚA LA SENSACIÓN

Esto se explica en términos generales en *De an.* II, 12. Traduzco desde 424a17 a b3.

> Respecto de la sensación en general y como un todo, hay que comprender que es la capacidad de recibir formas sensibles sin la materia, del mismo modo que la cera recibe el emblema en un sello sin el hierro o el oro: toma el emblema de oro o bronce, pero no *en cuanto* oro o bronce. De la misma forma la facultad de percibir algo es afectada por un objeto con color, sabor o audible, pero sin referencia a lo que es —sólo en la medida en que tiene una cualidad o relación determinada [99]—. El órgano sensorial es ante todo aquello en lo que reside una capacidad semejante. Los dos son la misma cosa, aunque su esencia es diferente; es decir, lo que percibe debe ser corpóreo, pero el sentido, a saber, el ser capaz de sensación, no es un cuerpo, sino una relación y capacidad determinadas *del* cuerpo.
>
> Esto explica: *a)* por qué el exceso de los objetos del sentido destruye el órgano sensorial. Si el movimiento es demasiado fuerte para el órgano sensorial, su estructura se perturba, exactamente igual que el acorde y el tono se destruyen cuando se golpea a las cuerdas con violencia; *b)* por qué las plantas carecen de sensación, aunque ellas tienen una porción de alma y los objetos tangibles las afectan de alguna forma, por ejemplo, se hacen frías y calientes. La razón es que no tienen el medio requerido, ni principio alguno que les posibilite recibir las formas de los sensibles, pero también son afectadas por la materia.

La sensación es la capacidad de recibir las formas sensibles —el color, el sonido, etc.— sin la materia. La facultad *(dýnamis)* del sentido y su órgano son lo mismo, pero su esencia es diferente. Esto se limita a ejemplificar un principio ontológico universal. Un ojo que ve es una cosa, pero, como

[98] Luego podemos descubrir alguna otra justificación de su actitud (pág. 316 con n. 104, *infra)*. Esta breve exposición difiere en varios aspectos de la de Hamlyn sobre κοινὴ αἴσθησις *(Monist,* 1968).

[99] Como advierte Ross, la dificultad principal de 424a28-29 es el sentido de esa palabra polisémica, λόγος. Parece que significa, sugiere, la relación del objeto con el animal que lo percibe. Podría significar también «estructura», la relación interna de sus partes, como quizá en la línea 31.

todo objeto físico que existe separado, es, filosóficamente hablando, un compuesto *(sýntheton;* cf. las págs. 116, 294 n. 22, *supra);* sus constituyentes materiales, con cualidades como el tamaño y la textura, es evidente que se definirían de una forma diferente a partir de su capacidad, la vista. La sensación tiene lugar a través de la acción de un órgano material construido de tal manera que es capaz de ser afectado de este modo por el objeto percibido; es decir, conformado potencialmente por su forma sensible, y esta potencialidad es actualizada en la aparición de la sensación. De ese modo Aristóteles se había liberado de las explicaciones anteriores de la sensación que se paraban en seco en la interacción de los cuerpos materiales. Empédocles creyó que los órganos sensoriales estaban provistos de «poros» del tamaño adecuado exactamente para admitir las partículas materiales reales de un grado determinado de finura. Los atomistas, con sus *eídōla* emitidos por las superficies, ofrecieron una concepción materialista semejante, «un desarrollo completamente natural de la teoría empedóclea de los efluvios», como la llamó Burnet. Ninguno de ellos vio necesidad alguna de ir más adelante, y Aristóteles los criticó expresamente por su materialismo (426a26-27).

El símil de la cera y el sello de metal podría dar la sensación de que anuncia una teoría aristotélica igualmente materialista, si no conociéramos su costumbre de usar analogías para ayudar a comprender su significado, con conciencia plena de su imperfección. La que nos ocupa se introduce como un esquema simplificado para destacar un único punto, la posibilidad antecedente de recibir la forma de una cosa sin su materia. Suponerla un paralelismo completo con lo que acontece en la sensación implica una tosquedad injustificable en su psicología. La impresión del sello en la cera es un suceso puramente material que exige el contacto directo entre los dos objetos, y la cera sólo es alterada en su forma externa y material. No acontece ningún otro resultado. Esto no es un paralelismo completo con lo que sucede en la sensación. La facultad *(aísthēsis* o *dýnamis)* de la vista no puede volverse verde al percibir el verdor, ni la facultad del tacto caliente al percibir el calor. Los *órganos* de la vista y el tacto llegan a conformarse de esta forma material; la carne se vuelve caliente y el ojo (o la parte sensible del mismo) coloreada [100], pero Aristóteles insiste en la diferencia entre la alteración física del órgano sensorial, una condición previa necesaria de la sensación, y la sensación misma, un suceso puramente psíquico [101]. La

[100] Para ser preciso, la parte interior húmeda, la κόρη, que, como dice Aristóteles en *HA* 491b20, es con lo que vemos.

[101] Ya no debería causarnos problemas el hecho de que Aristóteles, en su forma descuidada, use αἴσθησις cuando quiere decir αἰσθητήριον. (Los pasajes se hallan en Bonitz, *Index,* 20a15-26. Cf. la pág. 134 n. 35, *supra.)*

diferencia entre el ojo y la vista es tan real (de hecho idéntica) como la que existe entre el cuerpo y el alma, porque, como hemos visto, el alma es para el cuerpo lo que la vista para el ojo (412b18, pág. 295, *supra).* El avance de Aristóteles se ve perfectamente en las razones que da del hecho de que las plantas carezcan de sensación (424a32-b3), que sólo pueden ser afectadas cuando la materia misma de un objeto externo actúa sobre ellas —precisamente el modo en que Empédocles y Demócrito supusieron que se originaba la sensación—. De nuevo, en *De sensu* (438a5 y sigs.), cita la opinión de Demócrito de que la vista es sólo el reflejo de un objeto en el ojo, y replica: «Absurdo de todo punto, no se le ocurrió preguntarse por qué sólo el ojo ve, pero no ninguna otra superficie reflectante». Aristóteles no pudo seguir aceptando una acción material tan tosca como explicación de la sensación [102].

LA SENSACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

Sensación significa que, por el hecho de que algunos órganos materiales de los animales tienen una relación determinada (λόγος, μεσότης) con los objetos del sentido, cuando ellos mismos son alterados materialmente por dichos objetos, sobreviene un resultado de un orden completamente diferente, al que Aristóteles ha llamado un movimiento o alteración de la *psyché.* *(Vid.,* por ejemplo, 415b23-25.) Heinrich Cassirer ha resumido perfectamente este punto esencial del siguiente modo [103]:

> La sensación es una función puramente psíquica, pero su poder psíquico se dirige a sucesos que le vienen comunicados a través de los órganos corporales y tienen lugar en ellos. La percepción del calor, por ejemplo, no debe confundirse con la afección material de hacerse caliente. Es un juicio y no una alteración corporal [104]. Por otra parte, este juicio sólo puede darse con referencia a los sucesos que acontecen en los órganos corporales, los cuales tienen que comunicar por primea vez al alma la presencia de los objetos externos. El hecho de que los sucesos tengan que acontecer por primera vez en los órganos es lo que explica la existencia de sensaciones que son perceptibles en un grado demasiado intenso. Ellas son demasiado fuertes, no para la percepción del alma, sino para la capacidad física receptora del órgano.

La conclusión de que lo que se percibe en el acto de la sensación es la forma, es decir, algo no material, aunque limitado a la forma sensible,

---

[102] Un comentario más crítico puede verse en Düring, *Arist.,* pág. 577.

[103] Traducción de *A.'s Schrift von der Seele,* págs. 153 y sig.

[104] ¿Tenemos aquí quizá alguna nueva justificación para la inclusión entre los sensibles de los sensibles «comunes» e «incidentales», en cuanto opuestos a la concepción platónica de los mismos? Cf. también Hanson en las págs. 321 sigs., *infra.*

conecta con las indicaciones de la teoría aristotélica del conocimiento que hemos encontrado en otros lugares. Cuando el órgano de la vista se vuelve *coloreado,* experimentando una alteración material, el alma se hace *consciente del color.* Ella no puede sufrir alteración material, de aquí que conciencia signifique recepción de una forma en el sentido filosófico, una esencia inmaterial. Ahora bien, en la epistemología de los *Analíticos Segundos* aparecía esta frase: «Aunque percibimos lo individual, la percepción sensorial tiene por objeto lo universal, por ejemplo, hombre, no precisamente *un hombre llamado Calias*» [105]. Sabemos también que el *eîdos* de algo, aunque en la medida de lo posible debería diferenciarse del universal (su *eîdos* o esencia no puede definirse simplemente descubriendo su género), no es, sin embargo, sólo peculiar de un individuo. Hablando de la esencia, que para Aristóteles debe ser definible, no se puede ir más abajo de la *infima species.* Estas nociones filosóficas están en la mente de Aristóteles cuando explica la sensación. Cuando al ojo se le presenta por primera vez un objeto blanco particular (τὸ τί λευκόν), el alma que lo ve se hace consciente por primera vez de τὸ λευκόν —la blancura—.

Podría decirse que Aristóteles ha hecho difícil distinguir la sensación del pensamiento, si hay que considerar la sensación como una función igualmente psíquica y ocupada en la aprehensión de las formas. Pero, I) está la diferencia entre formas sensibles e inteligibles, y la necesidad de órganos corporales como mediadores entre las formas sensibles y el alma. El ejemplo favorito de Aristóteles es la diferencia entre ser chato y concavidad [106]. La forma sensible está relacionada más íntimamente con la materia por el hecho de que está limitada a una *clase* particular de materia, en este ejemplo, la carne. El alma la percibe en la sensación, pero, para tener conocimiento de la concavidad (un concepto geométrico) la *psychḗ* debe avanzar por sí misma hacia grados más elevados de abstracción y generalización. II) La sensación implanta lo universal sólo de una forma muy rudimentaria. En los *Analíticos,* el ejemplo es «hombre», pero eso no significa, por supuesto, que sin ir más allá de los hombres individuales podemos tener el conocimiento *(epistḗmē)* de la especie [107]. El conocimiento implica la capacidad de definir y, para adquirirla, el alma debe ir más allá de la sensación. La teoría significa, no obstante, que aquí, como en otros lugares, tenemos sólo una escala ascendente, no una serie de facultades divididas tajantemente y desconectadas. Es bastante cierto que para Aristóteles la distinción *psysikós*

---

[105] 100a16-b1. *Vid.* la pág. 196, *supra.*

[106] Por ejemplo, *Met.* 1025b32-34: «Difieren en que ser chato está unido a la materia (porque lo que es chato es una nariz cóncava), pero la concavidad no tiene ningún elemento de la materia sensible».

[107] Cf. 87b28, pág. 204, *supra. Vid.* también las págs. 211 y sigs., *supra.*

entre la sensación y el pensamiento es menos detallada de lo que lo era en las obras más especulativas de Platón.

Si la aplicación aristotélica de la doctrina de la materia y la forma a la sensación representa un avance sobre el materialismo anterior, no obstante, un primer conocimiento de sus teorías, tal y como se hallan esbozadas en las partes generales de *De anima,* puede dejar una sensación vaga de insatisfacción. La exposición que se ha ofrecido hasta ahora parece curiosamente abstracta. Que la *psyché* recibe a través del órgano sensorial la forma del objeto percibido es una formulación general que requiere alguna explicación de los procesos físicos a través de los que se produce. Si la sensación es el resultado de cambios corporales, aunque no es idéntica a ellos, una explicación apropiada debe ser en parte también física. Dos cuestiones al respecto:

I) Cuando habla de la actividad del alma en general, o incluso del alma sensitiva, el mismo Aristóteles se muestra incómodo. Si quieres explicaciones en términos generales, dice en efecto, ésas son las que puedo darte, y ellas formulan los principios *comunes* de acuerdo con los cuales actúan todas las actividades separadas del alma, y todos los sentidos individuales. Mas una explicación relevante y científica (la que es οἰκεῖον y φυσικόν) exige la consideración de cada uno de sus aspectos por separado, porque cada uno es diferente por definición y tiene su propio método de actuar, aunque todas son actividades de uno y el mismo ser vivo. «Es evidente que una exposición de *cada uno* de ellos es al mismo tiempo la exposición más relevante del alma» [108]. A esto se une su crítica de los filósofos anteriores, quienes pensaron que ellos podían describir sólo la naturaleza del alma, olvidando el cuerpo, con el que formaba una unidad indisoluble (págs. 155 y sig., *supra). De anima* es en su mayor parte un tratado filosófico que expone la base filosófica, o los principios subyacentes, de la vida y la sensación, pero la explicación plena de cómo actúa el ser vivo no corresponde a un tratado de esta naturaleza, sino más bien a un estudio científico de la fisiología enraizado en la observación.

II) Como consecuencia de ello, Aristóteles ofrece, en parte en *De an.* mismo, pero sobre todo en los tratados agrupados ahora bajo el título de *Parva naturalia,* respuestas concretas y fisiológicas a preguntas tales como «¿Qué es el sonido?» o «¿Cómo ve el ojo?». Las respuestas pueden parecer hoy más o menos inexactas, dependiendo del grado en que las haya superado la ciencia avanzada, pero son explicaciones categóricamente científicas de acuerdo con sus luces. Un examen general de su filosofía no puede ocuparse con detalle de estos estudios, pero no hay que pasar por alto su existencia e importancia. Las frases iniciales de *De sensu* exponen el programa,

[108] 415a12-13; cf. la pág. 296, *supra,* y *De sensu* 439a6-12.

y un pasaje breve sobre el ojo (438a12-25) servirá para ilustrar la atmósfera científica, más bien filosófica, del conjunto [109].

> Es cierto, pues, que el órgano visual se compone de agua, la visión, no obstante, está en relación con ella no porque esté compuesta de esta forma, sino porque ella es traslúcida —una propiedad común al agua y al aire por igual—. Pero el agua es más fácil de limitar y de condensar que el aire, por lo cual la pupila, es decir, el ojo propiamente dicho, se compone de agua. Que ello es así lo demuestran los hechos de la experiencia real. La substancia que mana de los ojos cuando se están descomponiendo se ve que es agua, y ésta en los embriones no desarrollados es notablemente fría y brillante. En los animales sanguíneos, lo blanco del ojo es grueso y grasiento, a fin de que la humedad del ojo pueda estar a prueba de congelación. Por esta razón, el ojo es la menos sensible al frío de todas las partes del cuerpo: nunca se siente frío en la parte protegida por los párpados. Los ojos de los animales carentes de sangre están cubiertos con una escama dura que les proporciona una protección semejante.

Quizá merece la pena hacer otra observación. ¿Al poner de relieve que la explicación general no es la única, hemos hecho justicia a los conceptos aristotélicos de forma y materia, de potencia y acto? Al usar estas palabras y sentirnos quizá un poco desconcertados por su resbaladiza ubicuidad, podemos olvidar su significación en la concepción aristotélica de la naturaleza, porque nosotros mismos no estamos acostumbrado a referirnos a su actuación en términos semejantes. En primer lugar, *dýnamis* equivale al principio del crecimiento y el cambio inherente en todas las cosas vivas y llamado también su *phýsis.* Al llamarlo un elemento potencial y considerarlo el proceso mediante el cual una semilla, por ejemplo, se convierte en una planta floreciente, como el progreso de un ser potencial hacia la realización de su actividad propia, Aristóteles creyó que había logrado una fórmula no sólo verdadera, sino susceptible de la aplicación más amplia. De manera que la recepción a través del órgano sensorial de la forma del objeto en el acto de la sensación es, en su opinión, un suceso exactamente paralelo al florecimiento de una planta que una vez fue una semilla. Es la *phýsis* de ambos procesos la primera que alcanza la madurez y desarrolla a continuación su actividad propia (las dos fases de *entelécheia* o *enérgeia).* Enfrentados a la afirmación «El órgano sensorial tiene la potencialidad de recibir la forma y en el acto de la sensación lo hace realmente», no deberíamos preguntar qué significa, del mismo modo que tampoco preguntamos qué

---

[109] 438a25, en la traducción oxoniense. Viene inmediatamente después de la crítica de Demócrito por identificar la visión con el reflejo. A modo de otro ejemplo, «Aristóteles trata con cierta extensión en los tratados psicológicos y biológicos cuestiones tan detalladas como si la abeja puede oler, el topo ver y el pez oír» (Lloyd, *Arist.*, pág. 188).

significa decir que una semilla es una planta en potencia. La mayoría de nosotros [110] aceptaría la segunda afirmación sin vacilación. Podríamos preguntar alguna explicación de cómo crece la planta, y la respuesta sería en términos de las raíces que succionan el alimento del suelo, etc., pero el hecho del crecimiento, y la formulación aristotélica del mismo, no lo cuestionamos porque parece natural. Para Aristóteles, no obstante, era igualmente natural cuando estaba hablando del acto de la sensación.

COMPARACIONES

Mi obra, por más de una razón, no es un estudio comparativo, pero espero que se me perdone por mencionar unas pocas opiniones modernas en las que he reparado de una manera casual. La explicación aristotélica de la sensación en términos de potencia y acto, y su concepción de un órgano sensorial y su actividad como «lo mismo [*sc.* un *sýntheton*], pero de esencia diferente», no corresponde exactamente a ninguna teoría moderna, a pesar de que representa una contribución notable al «problema de la mente y el cuerpo» aún sin resolver [111] más próxima al denominado «interaccionismo» que al «materialismo reductivo» [112]. C. J. Ducasse (muerto en 1969) escribió: «Determinados sucesos mentales están *indudablemente* relacionados *de algún modo* con determinados sucesos corporales, pero no son esos sucesos corporales en sí mismos. La relación no es la identidad» [113], y W. A. Sinclair (muerto en 1954) describe cómo cuando las ondas luminosas caen sobre el ojo «causan cambios en la retina y esto, a su vez, causa cambios en los nervios que hay detrás del ojo, lo cual, a su vez, origina cambios en el cerebro, después de los cuales, *de una manera que no comprendemos,* tenemos la experiencia que llamamos ver» [114]. A menos que volvamos (como hacen muchos, por supuesto) al materialismo puro, parece que difícilmente podemos hacer más que seguir a Aristóteles diciendo: «El alma es

[110] Sobre las excepciones *vid.* las págs. 211-213, supra.

[111] El tratamiento aristotélico de este problema es «superficial», dice Hamlyn con severidad *(De an.,* pág. XIII). «La distinción entre vivo y no vivo es la que recibe en su pensamiento el énfasis principal, no la distinción tradicional mente-cuerpo, que se ha desarrollado a partir de su época». ¿Su concepción del alma como una entelequia del cuerpo y su examen notable y difícil de la posición especial del *noûs* no presta gran énfasis a la relación entre la mente y el cuerpo?

[112] Un examen crítico, de Paul Edwards, de estas y otras teorías puede hallarse en Edwards y Pap, *Modern Introduction to Philosophy,* 3.ª ed., págs. 172-83, de cuya colección de pasajes yo he tomado francamente las citas de Ducasse y Sinclair.

[113] De una conferencia pronunciada en 1947 (Edwards y Pap, ed. revisada de 1965, pág. 253; omitida en la 3.ª ed. de 1973). En ésta y en la cita de Sinclair la cursiva es mía.

[114] De *Introduction to Philosophy,* de Sinclair (1954; Edwards y Pap, 3.ª ed., pág. 648).

de tal naturaleza que es capaz de sufrir esta experiencia». N. R. Hanson, en su fascinante y estimulante *Patterns of Discovery* [115], adopta una línea similar: «Ver es una experiencia. La reacción de la retina es sólo un estado físico —una excitación fotoquímica—. Los fisiólogos no siempre han apreciado las diferencias entre experiencias y estados físicos. La gente es la que ve, no sus ojos. Las cámaras fotográficas y los globos oculares son ciegos». «¿Qué es ver cajas, escaleras, pájaros, antílopes, osos, copas, tubos de rayos X? Es (por lo menos) tener un conocimiento de un tipo determinado. Es ver que, si se hicieran ciertas cosas a los objetos que tenemos delante de nuestros ojos, resultarían otras cosas... Ver un tubo de rayos X es al menos ver que, si se dejara caer sobre una piedra, se rompería». De manera que, según Hanson, incluso hay que reconocer como sensibles a los sensibles incidentales de *De an.* 418a20-21 (pág. 305, *supra).*

6. El pensamiento

> Ningún psicólogo ha sido nunca capaz de responder satisfactoriamente a la pregunta de dónde acaba la percepción sensorial y comienza el pensamiento.
>
> J. I. Beare (1906)

NOTA PRELIMINAR SOBRE EL *NOÛS*

Como hemos visto ya (pág. 298 con n. 41, *supra),* Aristóteles usa *noûs* sin escrúpulo para indicar o la intuición intelectual infalible de la que se habla en *An. Post.* o, en un sentido más amplio, para incluir todas las operaciones de la razón [116]. En la *Política* (1334b17-20), la *psyché* se divide simplemente en dos, en irracional y racional, y se equipara al *noûs* con lo racional y en la línea 24 con el *logismós.* Puede ser tanto práctico como teorético [117], tendiendo a la acción que tiene éxito y, como tal, es el equivalente de la φρόνησις [118]. Él no puede ser infalible en todas

[115] Cambridge, 1958, págs. 6 y 20.

[116] Ὧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, 429a23; equiparada con γνώμη, σύνεσις, φρόνησις, como si todas ellas εἰς ταὐτὸ τείνουσαι, *EN* 1143a25.

[117] Νοῦς πρακτικός en 433a14, llamado también διάνοια πρακτική en la línea 18.

[118] En un lugar de la *Ética Nicomáquea* (1125a25) se llama a la φρόνησις lo contrario del νοῦς. Esto puede ofender a los de mente ordenada, pero el contexto explica el sentido aristotélico, que no es incoherente con nada de lo que dice en otros lugares. Como Burnet comenta *ad loc.*, «se usa νοῦς en el sentido especial en que νοῦς ἐστι τῶν ἀρχῶν». Como otro ejemplo de indiferencia ante la coherencia puramente verbal, pueden contraponerse las dos afirmaciones sobre la relación del νοῦς con la sensación, comparando 427b27, περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, con *EN* 1143b5: αἴσθησιν, αὕτη δ'ἐστὶ νοῦς.

estas capacidades [119], no obstante, en su sentido más estricto, ejemplificado en los *Analíticos* y con anterioridad en este volumen (págs. 197, 205-207), siempre acierta. (Así también en *De an.*, 433a26, πᾶς ὀρθός, y en 428a17-18, pero un poco antes, en 427b8-9, τὸ νοεῖν incluye τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, porque allí se usa incluyendo a todo tipo de juicios). Donde la distinción es importante, sólo se puede intentar explicar en cada caso cuál es el sentido que se quiere expresar [120].

CONSIDERACIONES GENERALES

Aristóteles ha evidenciado una vacilación considerable en el tratamiento del tema del intelecto. En el libro segundo escribe (413b24): «Respecto del *noûs* y de la facultad del razonamiento abstracto no hay nada claro hasta ahora, pero parecería que es una clase diferente de alma, que sólo puede separarse como lo eterno de lo perecedero». Un poco después (415a11-12), luego de resumir la escala ascendente de las facultades, desde la nutritiva hasta la argumentación y el cálculo, da carpetazo al tema con las palabras «Pero el *noûs* teorético es otra historia». En el libro III, capítulos 4 y 5, suscita finalmente toda la cuestión de la naturaleza del pensamiento. Antes de abordar estas secciones sumamente difíciles, es importante recordar que, en un capítulo anterior (págs. 194-97, 205-207) hemos examinado el papel del *noûs* en la epistemología de Aristóteles, y su relación con el argumento inductivo, todo lo cual es muy relevante para el tema que nos ocupa.

El cap. 4 comienza [121]:

> En relación con la parte del alma con la que ella conoce y piensa [122] —sea separable, o no en sentido literal, sino sólo en la definición [123]— debemos examinar su carácter distintivo y considerar cómo acontece el pensamiento. Si el pensamiento se asemeja a la sensación, quiere decir que es afectado por el objeto del pensamiento o por algún otro proceso similar [124]. En consecuen-

[119] Por ejemplo, ᾧ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, porque la ὑπόληψις es falible (*EN* 1139b17-18).

[120] Una lista más completa de los sentidos diferentes de νοῦς puede verse en Brentano, *Psychology of Aristotle*, págs. 2-3. La distinción principal entre los sentidos más amplios y más estrictos la expresa claramente Allan, *Phil. of A.*, pág. 69.

[121] Para minimizar el peligro de apartarse de lo que dice realmente y eludir las dificultades (aunque no siempre pueden solucionarse), traduciré y comentaré en la medida de lo posible sus propias palabras.

[122] Γιγνώσκει καὶ φρονεῖ, términos generales con ninguno de los significados especiales que se aplican a ἐπίστασθαι y νοεῖν. Pero en la línea 13, τὸ νοεῖν.

[123] Aquí Aristóteles reconoce simplemente un problema que hasta ese momento había pospuesto siempre, a saber, si la facultad del pensamiento es algo separado del resto del alma. De momento deberíamos inclinarnos a suponer que νόησις es sólo otra función del mismo πρᾶγμα, pero la cuestión no se aborda finalmente hasta el capítulo siguiente.

[124] Ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον es importante: «un proceso diferente a ése, pero semejante», Smith, en la traducción oxoniense.

cia, debe ser impasible, pero capaz de recibir la forma, teniendo en potencia el carácter de lo inteligible sin ser en acto su objeto, hallándose el pensamiento respecto de sus objetos en la misma situación que el sentido respecto de los sensibles.

De manera que la mente se relaciona al principio con la sensación, y esto nos enfrenta con nuestro primer problema, con la consecuencia aparentemente sin sentido de que, aunque ella es afectada por algo (πάσχει), debe ser incapaz de ser afectada (ἀπαθής). La palabra *apátheia* (lo exento de cambio, declive o destrucción por la acción de otra cosa) vuelve a aparecer pronto, de nuevo, después de la división del *noûs* en activo y pasivo. De momento podemos conservar en nuestra mente lo que se dijo antes en el tratado (417b2-5), que la noción de ser afectado (πάσχειν) no es simple, sino doble: puede significar *o* la destrucción de algo por su contrario *o* su evolución y progreso de la potencia al acto por la acción de lo que está en acto. Lo segundo sabemos ya que representa el acto de la sensación y hasta aquí el pensamiento es semejante: «El *noûs* es de algún modo potencialmente sus objetos, pero en acto no es nada hasta que piensa» (429b20-31). Del mismo modo que el órgano sensorial era susceptible de recibir la forma sensible y hacer al alma consciente de ella, así también la mente tiene la potencialidad de recibir la forma inteligible: es decir, la esencia. Se trata de un proceso de asimilación. La mente «se convierte en todas las cosas» (430a15) y sólo realiza su propia actualidad cuando *es* una de ellas, es decir, está pensando en ella, del mismo modo que la escritura está potencialmente sobre una tablilla sobre la que no se ha escrito nada en acto (429b31-30a2). «La mente, como sus objetos, puede ser el objeto del pensamiento, porque, en el caso de lo que es sin materia, el pensamiento y su objeto son lo mismo: el conocimiento teorético es lo mismo que lo que se conoce mediante él» (430a2-5: a uno le viene al recuerdo inevitablemente la mente divina que se piensa a sí misma; págs. 273 y sig., *supra).*

Pero la analogía con la sensación no es perfecta [125]. Las diferencias vienen ocasionadas por el hecho de que la substancia o la esencia, el objeto del pensamiento, es sólo forma inteligible, separada de la materia [126].

429a29-b5. Que hay una diferencia entre la impasibilidad de la facultad de la sensación y la del pensamiento es evidente por la observación de la sensación y los órganos sensoriales. Cuando la sensación es demasiado fuerte, el sentido no puede percibir, por ejemplo, no se puede oír después de ruidos muy fuertes, ni ver ni oler después de un color brillante o un olor fuerte [127].

---

[125] De aquí el ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον de 429a14-15 (pág. 322 con n. 124, *supra).*

[126] *Met.* 1032b14, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

[127] Cf. *Insomn.* 459b20-22. En el caso del tacto, el exceso puede destruir a todo el animal (435b13-19).

> Pero la mente, cuando piensa en algo especialmente inteligible, no comprende menos las cosas inferiores, sino más, porque la sensación es imposible sin el cuerpo, pero la mente está separada.

Ha dicho precisamente que sería ilógico que el alma estuviera mezclada con el cuerpo y que tuviera, por ello, alguna cualidad física como el calor o el frío, y un órgano físico, que ella no tiene.

De la restricción se sigue la restricción. Puesto que se trata a la mente como una unidad, como sucede en el cap. 4, su independencia del cuerpo no puede ser absoluta, porque ella es una parte de la *psyché*, y el cuerpo y el alma forman un compuesto *(sýntheton)* único. Por ello, aunque no está mezclada con el cuerpo en el sentido de no actuar mediante un órgano corporal, a ella le afecta la decadencia del cuerpo. Es difícil extraer una doctrina coherente de un pasaje como 408b18-29, en el libro I:

> Parece que *noûs* está implantado en nosotros como una substancia, y que no se destruirá. Se destruiría sobre todo por el deterioro de la edad, pero lo que le sucede a él entonces es semejante a lo que les sucede a los órganos sensoriales [128]. Si un anciano pudiera conseguir el tipo adecuado de ojo, vería como un joven. De manera que la vejez es el resultado no de la afección del alma, sino del cuerpo que la contiene, del mismo modo que la embriaguez y la enfermedad. Así también el pensamiento o la contemplación se deterioran debido a la destrucción de alguna parte de él, pero en sí es impasible... La mente es probablemente algo más divino e impasible.

La impasibilidad de la mente se explica aquí por su *parecido* con los sentidos, por la razón de que, en la vista o el oído deficientes, no es el alma la que se deteriora, sino sólo su agente físico, pero se nos acaba de recordar precisamente que la sensación *(aísthēsis,* una actividad del alma) *es* afectada por los defectos de sus órganos, y decir que la embriaguez no tiene efecto sobre la *psyché* es, de acuerdo con los propios principios aristotélicos, indudablemente sorprendente.

El objeto del pensamiento («lo inteligible» o «la forma inteligible», 429a14-16) aparece aquí como algo dado. Es decir, se asume que el pensamiento se ocupa de los conceptos universales y definibles. Estos conceptos, como se explicó en *An. Post.* II, se adquieren, en primer lugar, a partir de la sensación, mediante la facultad de generalización que sólo posee el hombre. En *De anima,* tenemos noticia del paso intermedio de la *phantasía* [129].

---

[128] Ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων. Pero seguramente *debe* haber querido decir τῆς αἰσθήσεως; a la ψυχή que ve, no al ojo. (Sobre la substitución contraria *vid.* la pág. 315 n. 101, *supra.)*

[129] Sobre *phantasía* vid. las págs. 291 y sig., *supra.*

> Cap. 7, 432a2. El intelecto es la forma de las formas, la sensación la forma de los sensibles. Y puesto que se cree que no existe de una forma independiente nada fuera de los cuerpos perceptibles extensos, las formas inteligibles están contenidas en lo sensible, tanto las abstracciones como los estados y afecciones diversos de los objetos perceptibles [130]. Por esta razón, nadie podría aprender o comprender nada sin las impresiones sensoriales, y en el pensamiento científico hay que contemplar con nuestras propias mentes imágenes *(phantásmata)*. Éstas se parecen a las cosas percibidas, pero carecen de materia... ¿Cómo se diferencian los primeros pensamientos de las imágenes? Digamos más bien que ni siquiera ellos *son* imágenes, pero no pueden presentarse sin ellas [131].

La *phantasía* puede unirse o a la razón o a la sensación, y sólo la segunda clase está a disposición de los animales diferentes del hombre [132]. Esto se amplía en:

> Cap. 11, 434a5. La imaginación sensitiva, como he dicho, se encuentra en los otros animales, pero la clase deliberativa sólo en los dotados de razón, porque una decisión entre dos líneas de acción es obra del razonamiento. Hay que medir con un criterio *único*, puesto que lo que se busca es lo superior; de manera que la razón es capaz de crear una unidad partiendo de una serie de imágenes.

La diferencia práctica entre la sensación y el pensamiento se expresa en el libro II, 417b19-25:

> Difieren en que, con la sensación, lo que causa la actividad viene del exterior, lo que se ve o se oye o cualquier otro tipo de percepción. La razón de ello es que la sensación en acto tiene por objeto los individuales, mientras que el conocimiento tiene por objeto los universales, y los universales están, por así decir, en el alma misma. De aquí que un hombre tenga la capacidad de pensar siempre que lo desee, pero no de percibir: el objeto de la percepción tiene que estar presente.

La razón, por consiguiente, como aprendimos en los *Analíticos,* reside en la facultad, peculiar del hombre, de generalizar a partir de la percepción de los individuales, viendo la forma común de hombre en Calias, Sócrates y los demás [133]. Pero hacer esto requiere la comparación, que, a su vez,

---

[130] Ross *(ad loc.)* halló la distinción en cuestión «no muy clara» y sugirió conceptos morales como ejemplos de τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα; pero se trata ante todo de los objetos de las matemáticas. Cf. 403b15, *Cael.* 299a16, *Met.* 1061a28-29.

[131] Así antes (431a16-17): «El alma nunca piensa sin imágenes».

[132] 433b29-30; cf. 433a11-12, «En los demás animales no hay ni pensamiento ni cálculo, sino sólo φαντασία», que en ellos permanece indeterminada o indefinida (ἀορίστως ἔνεστιν, 434a5): definir exige el νοῦς.

[133] Pág. 196, *supra.* Cf. *EN* 1147b4-5: «Las bestias no tienen el concepto universal, sólo imágenes y recuerdos de los individuales».

depende de la memoria, la retención en la mente de una serie de impresiones sensoriales juntas a través de la *phantasía,* que se convierte de ese modo en el fundamento, en sus esferas respectivas, de la deliberación práctica y del conocimiento teorético. De qué modo el pensamiento humano, a pesar de estar enraizado en la sensación y la retención de sus imágenes, va más allá de ellas, lo ejemplifica mediante un ejemplo chocante, que puede reconstruirse, por las observaciones aristotélicas, del siguiente modo (431b5-8). Un comandante mediante la facultad de la vista toma conciencia de las antorchas (en el lado opuesto de la colina, pongamos por caso) y por el «sentido común» percibe que se están moviendo. Reconoce que ellas deben indicar la presencia del enemigo, va a su tienda, donde puede estar tranquilo, y, manteniendo sus imágenes en el ojo de su mente, «calcula y planifica el futuro con referencia al presente» [134].

Unas pocas observaciones más antes de abandonar el cap. 4.

> 429a18-21. El *noûs,* por lo tanto, puesto que comprende todas las cosas, debe estar exento de mezcla, como dice Anaxágoras, a fin de dominar, es decir, de conocer [135].

En su propio tratamiento del *noûs* a Aristóteles le perseguía el fantasma de Anaxágoras, quien, entre los presocráticos, había aparecido «como un hombre sensato entre charlatanes» en su afirmación, que adoptaron Platón y el mismo Aristóteles, de que el *noûs* era responsable en última instancia de la disposición ordenada del universo. Él había decepcionado por su fallo en sacar partido al gran descubrimiento [136], que Aristóteles, no obstante, reconoció como susceptible de desarrollo y que siguió ejerciendo una influencia de la que no pudo librarse. De Anaxágoras, según su propia confesión, tomó prestado el adjetivo «impasible», así como «exento de mezcla», lo cual puede explicar las dificultades y ambigüedades al hacer uso de ellos, por muy crítico que se muestre con su predecesor: «Él dice que el *noûs* es impasible *(apathés)* y no tiene nada en común con lo demás. Pero no ha dicho cómo y por qué causa, siendo tal, conocerá, ni es claro por lo que dice» [137]. En III, 4 (429b22-25), Aristóteles repite esta dificultad

---

[134] En la reconstrucción de Düring el φρυκτόν (que hay que admitir que es singular) es una antorcha que balancea el propio centinela para indicar la aproximación del enemigo. Yo pienso que γνωρίζει ὅτι πολέμιος y la oración siguiente sugieren más bien la interpretación de mi texto, pero las notas de Aristóteles son incompletas y los matices no afectan al móvil del ejemplo.

[135] Las palabras ἀμιγής y ἀπαθής proceden de Anaxágoras *(Fís.* 256b25), que estaba hablando de la Inteligencia cósmica, el poder rector que «puso todas las cosas en orden». Puede ser, como sugirió Hicks, que la de Aristóteles sea una interpretación un tanto forzada debido a su preocupación por la mente humana. *Vid.* fr. 12, vol. II, pág. 283 con n. 18.

[136] *Met.* 984b15, 985a18; vol. II, pág. 285.

[137] 405b19-23. La obscuridad era un defecto de Anaxágoras: ἧττον διασαφεῖ, 404b1.

como si fuera suya propia y la soluciona mediante la doctrina de la potencia y el acto.

En 429a18, Aristóteles está de acuerdo con Anaxágoras en que el *noûs* debe ser «exento de mezcla» y es objeto de controversia perenne si esto significa exento de mezcla con sus objetos, las formas inteligibles (Alejandro, Temistio; Hicks, Nuyens), o exento de mezcla con el cuerpo (Filópono, Averroes, Santo Tomás). La opinión primera parece preferible, no por las razones más bien endebles que proporciona Hicks, sino simplemente porque la observación enlazará en cuanto al sentido con la siguiente: «porque, mediante la imposición de su propia forma, obstaculizaría y entorpecería a lo que es diferente de él [138]; de aquí que no tenga otra naturaleza que ésta, que es una capacidad».

> Líneas 27-29. Realmente tienen razón quienes llaman al alma el lugar de las formas (τόπος εἰδῶν), excepto que él no es toda el alma, sino el alma pensante, y que las formas están allí en potencia, no en acto.

La concepción que Aristóteles aprueba aquí con su propia modificación no puede ser de otro que no sea Platón. La frase no aparece en los diálogos, pero en el *Parménides,* como advirtió Hicks, se dice que las Formas están «en las almas» y «en nosotros». Puede representar una concepción del Platón más anciano, cuando empezaba a dejarse sentir el carácter poco satisfactorio de las formas completamente trascendentes, o puede haber pensado que ella era compatible con la hipóstasis. Ir más allá sería una especulación interesante, pero nada más.

LA RAZÓN [139] CREADORA (O ACTIVA)

> La cuestión del *noûs,* cuándo, cómo y de qué fuente se adquiere por quienes comparten este principio, plantea un problema muy desconcertante, que debemos procurar resolver en la medida en que lo permiten nuestras capacidades y en la medida en que es susceptible de resolución.
>
> Aristóteles, *GA* 736b5-8

Ningún especialista puede abordar sin desconfianza extrema la cuestión de la Razón Activa, o Creadora, «quizá las más obscura y sin duda la más

[138] 429a20-21. Pienso que τὸ ἀλλότριον es el objeto de los verbos. Así Hicks, siguiendo a los comentaristas antiguos, respecto de los cuales *vid.* la nota de Rodier. «Evidentemente es el sujeto» dice Ross. Sobre el significado de la frase *vid.* la pág. 330, *infra.*

[139] Denominada frecuentemente como νοῦς ποιητικός. Hay que señalar una vez más, supongo, que esta expresión no aparece en Aristóteles. Pero, puesto que al otro νοῦς se le llama παθητικός (430a24) y es lo que es τῷ πάντα γίνεσθαι, y éste τῷ πάντα ποιεῖν (430a14-15), la acuñación es apropiada e inofensiva. En vista de esta última frase, sin embargo, parece más apropiado llamarlo «creador» que «activo», aunque por supuesto también es eso (430a18).

discutida de las doctrinas aristotélicas» (Ross). En 1911, H. Kurfess escribió una tesis que trataba simplemente de la historia de su exégesis y, en 1936, M. Grabmann otra sobre su interpretación y modificación en tiempos medievales exclusivamente. G. Kafka, en 1922, escribió sobre la importancia que había tomado la doctrina en la exégesis de la psicología de Aristóteles, «aunque», como añadió con justicia, «la diferenciación completa entre las dos clases de *noûs* se limita a una anotación casual, cuya explicación, debido a la obscuridad de sus presupuestos, ha proporcionado necesariamente a los comentaristas una tarea de Danaides». Dado que, no obstante, a pesar de estas advertencias, yo seré lo suficientemente temerario como para seguir una línea de pensamiento diferente en algunos aspectos de la mayoría de los demás, si no de todos, no intentaré una valoración exhaustiva de las opiniones rivales, desde Alejandro de Afrodisias hasta el siglo XX. No son difíciles de encontrar [140].

La distinción dentro del *noûs* no se menciona en otros lugares. El capítulo se compone de notas breves, proyectadas evidentemente para la ampliación, y un intento de desarrollarlas y determinar su significado debe tomar en consideración lo que sabemos del sistema de Aristóteles como un todo.

El cap. 4 demostró que la investigación aristotélica sobre la mente iba dirigida a responder a una pregunta particular: ¿Cómo se diferencia la mente del resto de la *psyché*? ¿Es una entidad realmente separada o, como el resto del alma, justamente un modo de actividad de todo el ser vivo y, por lo tanto, inseparable del cuerpo excepto en la definición? La pregunta es crucial, especialmente para un discípulo de Platón, porque equivale a preguntar: ¿la inmortalidad es posible o no? Aquí se enfrenta finalmente, por tanto, con la cuestión que ha lanzado ya y ha aplazado en este tratado y en otros lugares. En términos generales, el alma, al ser la forma o actualidad del cuerpo, no puede existir separada de él, pero él ha admitido en varios lugares que podría haber algo en el alma, no precisamente una de sus funciones, sino algo separado, que podría existir de ese modo. Él ha dejado un resquicio para la inmortalidad, pero ha aplazado cualquier consideración propia de la misma. En su primera época platónica había dicho categóricamente que, de todas nuestras facultades, sólo el *noûs* era divino e inmortal (*Protr.* fr. 10 [Düring], 10c [Ross]). Luego, en *GA* 736b27-29

[140] Ross, en su *Aristotle* (pág. 153 n. 1), menciona algunos lugares donde se las puede encontrar. Él mismo cita y trata de los comentaristas antiguos en su *De anima* (págs. 40-44). El libro de Brentano sobre la psicología de Aristóteles, disponible en inglés desde 1976, tiene como objetivo declarado conducir al problema de la razón activa y él mismo examina las interpretaciones anteriores en las págs. 4-24. *Vid.* también Nuyens, *Psychologie,* págs. 296-312, y el opúsculo de O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'aprês A. et ses commentateurs.* Un excelente resumen, rico en referencias, se encuentra en *A.'s Theory of Practical Cognition,* págs. 20-31, de T. Ando.

(y cf. a9-10), leemos «Queda la posibilidad de que sólo el *noûs* venga del exterior y sea lo único divino, porque ninguna actividad corporal participa de su actividad». Una observación divertida de la *Metafísica* (1070a24-26) es semejante —divertida en cuanto ilustrativa del modo aristotélico de amontonar notas sobre notas, perdiendo él mismo el equilibrio por asegurar que no se olvide nada relacionado incluso remotamente con el tema que le ocupa. Vendrá su momento, si él hace ahora un memorándum. La observación que hace aquí no es nada psicológica, sino que muestra simplemente que la forma de todo se origina al mismo tiempo que el todo —la forma de una bola de bronce al mismo tiempo que la bola misma, la salud cuando hay un hombre sano, etc. —y añade entrecortadamente: «Hay que examinar si algo permanece después [141]—. En algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si el alma es de una naturaleza semejante —no toda el alma, sino el *noûs*— toda quizá es imposible». Anteriormente, en *De anima* mismo, se ha insinuado la posibilidad: «El *noûs* es quizá algo más divino y es impasible» [142].

Ahora que ya no puede seguir eludiendo el problema, aplica sus propios principios perfectamente probados y concluye que el *noûs* mismo, como todo lo demás, debe tener un componente tanto activo como pasivo, en acto y en potencia, y que uno está separado [143], y es independiente, del resto del alma y a *fortiori* del cuerpo, mientras que el otro no lo está. Los argumentos del capítulo anterior, desarrollados, por así decir, sobre el supuesto de que el *noûs* es una unidad indivisible, han llevado, después de todo, a una conclusión curiosa, que al mismo Aristóteles debe haberle parecido altamente insatisfactoria. El *noûs,* insiste, es la más elevada de todas las facultades del alma y varias de las características de las que le ha dotado el argumento parecen en armonía con ello: por ejemplo, es incorpóreo, no está mezclado con el cuerpo (429a24-25). Los adjetivos «exento de mezcla» e «impasible» sugieren, a primera vista, ideas semejantes de superioridad, el tipo de adjetivos que se aplicaron a la mente suprema de Dios [144]. Pronto se echaría de ver, sin embargo, que en este caso el argumento lleva a algo muy diferente. La mente está exenta de mezcla no sólo con el cuerpo (aunque eso también es cierto), sino con cualquier otro tipo de *forma,* a fin de que, al no tener un carácter propio, pueda admitir las formas sin deformación en el acto del pensamiento. La mente, por lo tanto, como el resto del alma, es de suyo potencialidad pura, como dice en varias ocasiones. «La mente es potencialmente sus objetos, pero en acto no es nada hasta

[141] *Sc.* cuando el hombre ha perdido su salud y la bola se ha fundido.

[142] 408b29. 413b24-27 se ha citado ya (pág. 322, *supra),* y cf. 403a10-11, 408b18-19.

[143] O es separable (χωριστός: sobre la ambigüedad de tales palabras *vid.* la pág. 232 n. 50, *supra),* pero yo debo estar argumentado en favor del término más fuerte.

[144] Al Primer Motor Inmóvil se le llama ἀπαθές en *Met.* 1073a11.

que ella piensa» (429b30-31) [145], y la mente humana no puede pensar continuamente [146]. Pero potencialidad y materia son lo mismo, como ha dicho antes (412a9) y repite al comienzo de este mismo capítulo, haciéndolo la premisa de toda su argumentación en favor de una concepción dual de la mente [147]. La mente, por lo tanto, partiendo de la premisa de que es una unidad, debe ser pura materia, en el sentido aristotélico de substrato (no en nuestro sentido de cuerpo, por supuesto). Las palabras de 429a20-21, traducidas en la pág. 327, *supra,* sugieren más que ninguna otra cosa lo que Platón dijo de su «receptáculo del devenir» (que Aristóteles equiparó con su concepción propia de la materia) [148], es decir, que, si él no fuera informe, sino que se pareciera a alguna de las copias de las formas que entran en él, las representaría mal, «al imponer su propia naturaleza» [149]. Mas en la escala aristotélica del ser y del valor la materia se encuentra en la base, la forma y la actualidad en la parte superior. El cap. 4, por consiguiente, daría la sensación de que enseña que la mente no está mezclada con el cuerpo (un compuesto de materia y forma) no porque es superior a él, sino porque es inferior. Él ve ahora que hay que desembarazarse de esta anomalía, entre otras, proponiendo que el análisis en forma y materia pueda llevarse a cabo en el seno de la naturaleza del *noûs* mismo.

La existencia de este *noûs* más elevado, pues, se basa en un argumento puramente deductivo a partir de los principios de potencialidad y acto. Se introduce por medio de una comparación con el mundo del cambio físico y esto debe mantenerse presente durante toda la discusión. El capítulo comienza así (430a10):

> Exactamente igual que en la totalidad del mundo físico hay, en cada clase, por una parte la materia (es decir, lo que todas esas cosas son en potencia) y por otra algo distinto que es la causa eficiente, en el sentido de que ella hace todas esas cosas (por ejemplo, un artesano en relación con su materia), así en la esfera del alma existe también esta distinción. Un *noûs* es de una naturaleza susceptible de convertirse en todas las cosas, el otro de una naturaleza susceptible de hacerlas todas ellas [150], una especie de estado positivo, co-

[145] También 429a21-2, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.

[146] Un hecho evidente que Aristóteles no ignoró. En *Met.* 1072b14-16 y 24-25, la continuidad de la actividad divina, que es νόησις, se contrapone a las rachas breves del pensamiento que están a nuestra disposición. En *EN* 1153a20, señala que la reflexión abstracta puede dañar incluso nuestra salud.

[147] Cf. *Met.* 1078a30-31, donde ὑλικῶς reemplaza a δυνάμει como lo contrario de ἐντελεχείᾳ.

[148] *Fís.* 209b11-12, sobre lo cual *vid.* vol. V, pág. 282 n. 67.

[149] *Tim.* 50e. Obsérvese el eco verbal παρέμφαινον *(Tim.)* —παρεμφαινόμενον *(De an.* 429a20). Digo esto con el debido respeto a Moreau *(A. et son école,* págs. 184 y sig.). *Puede* que él haya estado considerando a ὕλη como σῶμα.

[150] *Sc.* todas las formas inteligibles, los objetos del pensamiento; es decir, él los hace inteligibles y los ofrece, por así decir, al *noûs* pasivo.

mo la luz, porque en un sentido la luz hace a los colores potenciales colores reales.

Repite en primer lugar, por lo tanto, la ley universal, familiar por la *Física* y la *Metafísica* y afirmada ya en *De anima,* de que todo acto de cambio exige no sólo una materia con la potencialidad de cambiar, sino también un agente externo que cause el cambio, es decir, que ponga en movimiento la potencialidad latente. El agente debe poseer en acto la forma que el sujeto del cambio está en proceso de conseguir [151]. Un hombre engendra un hombre y en la producción artificial la forma tiene que preexistir en la mente del artífice. Aristóteles menciona aquí los oficios a modo de recordatorio. Si con el alma sucede, pues, lo mismo que con la totalidad del mundo natural, ¿qué es el «otro», el agente que pone en movimiento sus potencialidades? Para el cambio físico existe en el devenir natural el animal o la planta engendradores, en el artificial el proyecto del artesano, y en la sensación está el objeto externo. El pensamiento, sin embargo, es diferente:

> 417b19-23. El pensamiento y la sensación difieren porque en un caso el agente que produce la actualidad está fuera, es decir, lo que se ve u oye, y lo mismo sucede con los demás sentidos. La razón de ello es que la sensación en acto tiene por objeto lo individual, mientras que el conocimiento, los universales, y estos están en un sentido dentro de la *psyché* misma.

Hasta ahora da la sensación de que el pensamiento es excepcional por ser una actividad de la *psyché* que no precisa de estímulo externo, pero no hay que olvidar que en la naturaleza, junto a y por encima de los agentes separados de los productos individuales, debe haber, como Causa Primera común de todo, un Ser supremo y perfecto. No acontecerá progreso alguno de la potencialidad a la actualidad a no ser que existe un *télos* último, del mismo modo que uno inmediato. Sea o no relevante aquí, Aristóteles no está dispuesto a tolerar lo que sería una infracción evidente de su primera ley del movimiento: nada, ni siquiera el alma, puede moverse estrictamente, o actuar de algún modo, por sí mismo. La actividad intelectual humana requiere una causa eficiente externa, porque es el resultado del despertar de una potencialidad para convertirla en acto. Para que tenga lugar el pensamiento, por ello, se siente obligado a postular dos factores: (1) una facultad *(dýnamis)* de recibir la forma inteligible de un objeto, el *noûs* que en el acto del pensamiento «se convierte en todas las cosas» [152], y (2) algo

[151] *Vid.* las págs. 132, 138, 263 y sig., *supra,* y *De an.* 417a17-18: «Todo lo que experimenta cambio y movimiento lo experimenta a través de la acción de una causa eficiente ya en acto».

[152] Τῷ πάντα γίνεσθαι se explica luego en el cap. 4, 429b4-9.

que, de suyo un acto, puede poner en movimiento esta capacidad latente para que él contemple y —se haga de ese modo— la forma en sí misma.

Esperando elucidar la función de esta razón creadora, Aristóteles traza una analogía con la parte que desempeña la luz en el acto de la visión. La analogía no es completa [153], porque la luz no es lo que posee de suyo la forma que los colores están en trance de conseguir. Pero la luz es un tercer factor que debe estar presente junto a la capacidad (la vista) y el objeto visto, si el acto de la visión va a tener lugar. Hasta aquí la razón activa es semejante y también en el hecho de que ambas son actualidades frente a potencialidades [154].

El pasaje se hace ahora más vago e inconexo aún:

> (Líneas 17-19) Este *noûs* es separado, impasible y sin mezcla, siendo en su esencia actividad [155], porque lo activo es siempre de más valor que lo pasivo, la causa más que la materia.

Por este texto tomamos conciencia de que los adjetivos honorables aplicados hasta ahora al *noûs* como tal pertenecen sólo al principio activo del *noûs*, y de que el *noûs* pasivo realmente es la materia que parece que es el *noûs* como un todo. Había llegado el momento de dividirlo [156].

> (Líneas 19-21) El conocimiento en acto es idéntico a su objeto: el conocimiento potencial es anterior en el tiempo en el individuo, pero, hablando en sentido general, ni siquiera anterior en el tiempo [157].

[153] Como Aristóteles es consciente, de aquí el τρόπον τινά de la línea 16. Es difícil resistir la impresión de que gran parte del contenido de estos capítulos consiste en ideas anotadas tal y como le venían, respecto de las cuales podía haber dicho perfectamente ὕστερον ἐπισκεπτέον.

[154] La palabra ἕξις se aplica aquí tanto a la razón activa como a la luz. Se ha objetado que esto no es estrictamente exacto, porque ambas cosas, hablando estrictamente, son actividades y se describen así. La objeción es capciosa. Aunque Aristóteles se hubiera cuidado más de lo que lo hizo de la precisión terminológica, tanto el estado formado, como la actividad que resulta de él son denominados propiamente ἐνέργεια, al igual que ἐντελέχεια, en oposición conjunta a δύναμις. *Vid.* los comentarios de Bonitz, con ejemplos, en su *Index*, 253b46 y sigs. La luz misma es una ἕξις en 418b19, ἐντελέχεια en 419a11, y ἐνέργεια en 418b9.

[155] Τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. La expresión, con ἐνέργεια en nominativo, ofrece un paralelismo asombroso con la descripción del Primer Motor Inmóvil en *Met.*: ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια (1071b20, pág. 265 n. 27, *supra*).

[156] Dejarlo sin dividir ocasionaría que dos especialistas excelentes se contradijeran categóricamente. Contrástese Stocks (*Aristotelianism*, pág. 80): «Esa razón que es un don especial del hombre no tiene órgano corporal: su actividad no tiene relación con parte corporal alguna» con Düring (*Arist.*, pág. 552): «El intelecto (*noûs*) es efectivamente algo divino, pero su actividad está también ligada a un órgano, a saber, el corazón». Ambos especialistas hablan aquí del *noûs simpliciter*, como si no tuviera distinciones internas.

[157] No hay razón para rechazar esta frase, como hacen Ross y Hamlyn. Se repite en 431a1-3, pero, como dijo Brentano (*Phychology of A.*, pág. 127), «es perfectamente apropiada en ambos lugares». No estamos tratando de una obra ordenada para la publicación.

La sensación toma la forma sensible de un objeto sin su materia. El objeto del pensamiento (la forma inteligible) no tiene materia, por lo que la identidad del pensamiento con su objeto es completa. Exactamente lo mismo se dijo del pensamiento divino en la *Metafísica. (Vid.* las págs. 274 sigs., *supra.)* Que lo que está en acto debe preceder a lo que está en potencia («el hombre engendra al hombre»), aunque lo individual progrese de la potencialidad al acto, es por ahora un principio muy familiar. Aristóteles señala aquí que esto debe ser cierto respecto del *noûs,* como lo era referido al resto de la naturaleza, lo cual sólo puede significar [158] que la razón activa existe antes de que se origine cualquier pensamiento humano.

(Línea 22) No se da en un tiempo el pensar y en otro el no pensar.

Su actividad es ininterrumpida. Esto es la consecuencia de que él es «en su propia esencia actividad», exactamente igual que en la descripción de Dios en la *Metafísica.* Allí, para que su actividad sea eterna, su esencia tenía que estar en acto; aquí la función de la razón creadora, en cuanto causa motriz continuamente operativa o *arché,* necesita su actividad esencial y eterna. Hasta aquí al menos, parece que toda descripción aplicable al dios de Aristóteles se aplica también a la razón creadora. Sabemos ya que es actualidad pura y continúa (líneas 22-23):

Cuando está separado es justamente lo que es, y sólo esto es inmortal y eterno.

Esto recuerda la comparación platónica del alma con el dios marino Glauco [159], cuya forma original apenas puede verse, tan roto y aplastado como está por las olas y tan cubierto de piedras, algas y percebes. Así es como vemos el alma, dice Platón, reducida a un aprieto semejante por su asociación con el cuerpo. Para ver su naturaleza verdadera (τὴν ἀληθῆ φύσιν) deberíamos considerar sólo su amor por la sabiduría *(philosophía),* que muestra que ella es afín a lo inmortal y divino.

(Líneas 23-25) Pero nosotros no recordamos, porque éste es impasible, y el *noûs* pasivo es perecedero.

Según la interpretación menos insatisfactoria ésta es una nota que explica por qué es imposible la *anámnesis* platónica en la teoría de Aristóteles [160]. La parte de nosotros que puede recibir y retener las impresiones [161]

---

[158] Aunque es seguro que la afirmación se pondrá en tela de juicio.

[159] *Rep.* 611c-12a. No quiero decir que Aristóteles estuviera pensando necesariamente en este pasaje, sino sólo que sus pensamientos seguían líneas platónicas.

[160] Sobre *anámnesis* vid. el vol. IV, pág. 244. Hamlyn sigue a Hicks al suponer que la frase se refiere al olvido ordinario.

[161] Una forma de πάσχειν, aunque no en el sentido pleno en que se aplica a los órganos sensoriales y a los sentidos.

perece al morir. La única parte (si es una parte de nosotros) que es inmortal es esta forma pura (actualidad), y ésta, como ha explicado, debe ser impasible en sentido pleno. De aquí que no podemos pensar que los recuerdos se trasladen, desde nuestro estado presente de existencia en el cuerpo, a otro. La ambigüedad de *apathés* en el cap. 4 es otra dificultad resuelta por la partición del ***noûs***.

(Línea 25) «y sin la razón creadora nada piensa» o «la razón pasiva no piensa nada».

En el texto griego no aparece ningún sustantivo, sólo un pronombre («sin esto») y, enigmático hasta lo último, el capítulo concluye con una frase que, tal y como está expresada, podría traducirse de cuatro formas. Además de las dos ofrecidas aquí (que no implican diferencia de doctrina), las palabras podrían significar «sin la razón pasiva nada piensa» o «sin la razón pasiva la razón activa no piensa nada», y así las han traducido algunos efectivamente [162]. Si dichas palabras son correctas tendremos que renunciar a toda esperanza de comprensión no sólo de la explicación aristótelica del pensamiento, sino también de toda su filosofía. Sería imposible y absurdo, una negación de sus principios más queridos, que él dijera que lo que es «en su esencia actividad» no pudiera ejercer esa actividad sin lo que es potencial, haciendo que el acto se subordinara a la potencialidad y dependiera de ella.

El capítulo acaba de esta manera. Sus consecuencias para una creencia en la inmortalidad humana son serias. Sólo esta esencia pura es inmortal y ella es completamente impasible. Ella es la causa motriz de nuestro ser que es capaz de razonar sobre el mundo experimentado a través de la unidad compleja de cuerpo y alma que constituye nuestra naturaleza en esta vida, pero a ella no le afecta ninguna de estas impresiones. No podemos conservar, por ello, en una existencia futura ninguna de las impresiones de esta vida y, si es posible algún tipo de inmortalidad (lo que es improbable), se ha convertido en carente de interés por completo.

Esto lleva a la cuestión final, la más difícil de todas. ¿La razón creadora es una parte interna de la *psyché* humana o es externa a ella y, si es externa, es idéntica al ***noûs*** supremo que se contempla a sí mismo de *Met.* Λ, la Causa Primera divina de todo? Cada alternativa ha tenido sus adalides des-

---

[162] Por ejemplo, Barbotin en la traducción Budé («et que sans lui [l'intellect passiv] il n'y a pas de pensée») y Cassirer, *A.'s Schrift «Von der Seele»*, pág. 178 («dass die tätige Vernunft ohne die leidende nichts denke» [que la razón creadora no piensa sin la pasiva, *T. del T.*]). Pero él creyó que la razón activa, aunque la causa de todo pensamiento humano, no es de suyo un ser pensante («nicht aber selbst Denkendes»). (¿Un νοῦς que nunca νοεῖ?) Apoyándose en esta interpretación sólo habría que poner una coma antes de καί y considerar la frase como completando la explicación de οὐ μνημονεύομεν δέ.

de la Antigüedad hasta los tiempos posteriores, pasando por la Edad Media, pero actualmente se ha rechazado de una forma casi general [163] la idea de que Aristóteles está pensando en el *Noûs* divino.

La brevedad de estas notas hace extremadamente difícil saber cómo se ampliaron. Podría ser natural suponer que, del mismo modo que todas las demás funciones del alma existen separadas en cada uno de nosotros —cada uno tiene su propia alma—, así también cada uno de nosotros tenemos nuestra propia razón independiente, tanto en sus aspectos pasivos como activos. En este caso, sin embargo, no existe la misma necesidad. Nuestras almas no son más que la entelequia de nuestras personalidades compuestas, pero esta restricción no se aplica a la razón creadora, que es separada (o al menos separable), inmortal y eterna. Realmente, en cuanto actividad pura que existe separada, de acuerdo con los principios aristotélicos, no se distingue fácilmente del Primer Motor intelectual de todo [164]. Otras indicaciones semejantes son la identidad de la razón con su objeto (del mismo modo que referido a Dios en *Met.* 1072b21), la prioridad temporal del acto respecto de la potencia y la continuidad ininterrumpida de su actividad, que resulta inevitablemente por supuesto del hecho de que, como en el caso de Dios, el acto es su esencia [165].

Pero la prueba más convincente de que Aristóteles estaba pensando en la Causa Primera es el estrecho paralelismo que él nos invita a trazar entre todo el mundo de la naturaleza y el alma, entre el reino físico y el psíquico [166]. El lector debe perdonar una pequeña repetición en este punto, puesto

[163] Estuve a punto de omitir «casi», pero bienvenida sea la opinión de Elizabeth Anscombe de que ésta es al menos la interpretación más probable. Ella escribe *(Three Phils.,* pág. 58): «Santo Tomás de Aquino pensó que el intelecto 'productivo' era un concepto o aspecto que formaba parte de la mente humana, pero, por el breve y obscuro texto aristotélico, *me parece más probable que a lo que se refiere Aristóteles es a la mente divina,* a menos que, lo cual es posible, pensara que la mente humana tenía realmente una parte divina: lo que viene al mundo, como expresa, 'del exterior'». (La cursiva es mía.) S. R. L. Clark *(A.'s Man,* cap. V, 3) identifica también el *noûs* creador (al que llama «poético» debido a una transliteración un tanto errónea) con Dios, pero yo he seguido ciertamente una línea de pensamiento diferente de la suya.

[164] Una pluralidad de intelectos activos, uno para cada uno de nosotros, apenas si podría defenderse con los argumentos que usó Merlan para los 55 motores inmóviles subordinados (págs. 283-87, *supra),* porque ellos no evidencian la misma relación consecutiva de anterior y posterior. La defensa que intentó Brentano *(Psychology of A.,* págs. 230-32) no me parece lograda.

[165] Incluso para nosotros el pensamiento puro es συνεχεστάτη. Podemos pasar ocupados en él períodos más largos que en otras formas de actividad *(EN* 1177a21-22), pero son breves comparados con la actividad intelectual ininterrumpida de Dios *(Met.* 1072b14-15). Sobre los paralalelismos en la *Metafísica* vid. la pág. 273, *supra.*

[166] 'Επεὶ δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει... ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ (430a10 y 13). Algunos atetizan el ὥσπερ de los manuscritos, que, de mantenerlo, hace incurrir en anacoluto a la compleja frase. No afecta a la argumentación.

que la observación se ha ignorado hasta ahora o malinterpretado. Cada especie sólo puede realizar su propia forma específica y cada miembro de una especie tiene su propia causa externa, un miembro desarrollado de la misma especie, que ha originado su desarrollo individual de la potencia al acto. Pero el Primer Motor continúa siendo una parte necesaria del esquema, puesto que, sin un primer principio que exhiba la actividad perfecta y eterna, no habrían tenido lugar estos intentos temporales e imperfectos (todas las criaturas que se realizan en la materia son necesariamente imperfectas). (Cf. la pág. 270, *supra.)* La causa formal-final-eficiente es doble [167].

> *Fís.* 198a35-b5. Las fuentes del cambio físico son dobles, una de las cuales no es de suyo física. Tal es algo que mueve sin ser movido, como el primero de todos los seres completamente inmóvil y la esencia o la forma, porque eso es su fin y para lo que es. En consecuencia, puesto que la naturaleza cumple un propósito, también debemos conocer esta causa.

Así también en la *Metafísica* (1070b34-35), después de una disquisición sobre las cuatro causas del mundo natural, añade: «Y junto a éstas existe lo que como lo primero de todas las cosas las mueve a todas ellas». La Causa Primera es común a todas, aunque al mismo tiempo es la causa del desarrollo *en el seno de los individuales* de cada especie. Así, en *De anima,* apoyándose en la interpretación ofrecida aquí, Aristóteles está diciendo que «exactamente igual que en la naturaleza, así también en el alma», la Causa Primera llama a la actividad a los pensamientos latentes humanos.

A pesar de una comprensión que incita al desaliento, este capítulo es evidentemente el punto culminante de la exposición aristotélica de las actividades psíquicas, del mismo modo que lo era *Met.* Λ cap. 6 de los movimientos y cambios del mundo físico. Allí explicó por qué la causa última del cambio físico tiene que ser Dios; ahora ha mostrado por qué la causa última de los cambios del alma (su descripción del proceso de la sensación y el pensamiento) tiene que ser también Dios. De manera que en este ámbito ha demostrado lo que era preciso demostrar, puesto que es evidente que su objetivo era unificar la totalidad del sistema cósmico haciendo a Dios, el Primer Motor Inmóvil y (no lo olvidemos) al *Noûs supremo,* la causa última de todo tipo de cambio.

Los comentarios conservados se inician con Teofrasto, el compañero de Aristóteles, pero no siempre son perfectamente claros. Él mismo escribió [168]

---

[167] Sobre la unión real de estos tres aspectos de la causación *vid. Fís.* 198a24-27, pág. 238, *supra.*

[168] *Ap.* Simpl., *Fís.* 964-5 [Diels]. Éste y el otro pasaje relevante de Teofrasto pueden hallarse convenientemente en Hicks, *De an.,* apéndice, págs. 589 y sigs. Repárese también en E. Barbotin, *La théorie aristotélienne de l'intellect d'après Théophraste.* Los fragmentos se

que, mientras que los deseos y otras pasiones son movimientos físicos y tienen su origen en el cuerpo, «los juicios y los actos del pensamiento puro no pueden referirse a ninguna otra cosa, sino que su origen, actividad y fin están en el alma misma, aunque el *noûs* es superior y más divino, como si viniera del exterior y fuera completamente perfecto». Fue Alejandro de Afrodisias, a finales del siglo II d. C., quien mantuvo expresamente que la razón creadora de Aristóteles no era una parte del alma humana, sino el *Noûs* divino en sí, que «nos vino del exterior» [169]. A lo que objetó Temistio en el siglo siguiente *(De an.* 189 y sig. Heinze): «Aristóteles dice que esta clase de *noûs* está en el alma, como si fuera la parte más valiosa del alma humana». Él se convierte de este modo en el primero de una larga línea de comentaristas, representada hoy con una fuerza especial, que insertan la palabra «humana» en la frase de Aristóteles. Santo Tomás lo siguió en esta objeción, del mismo modo que la especialización moderna. Así Ross: «La razón activa se presenta claramente allí como existiendo en el alma humana». Allan añade incluso la cursiva: la mente es la más valiosa «de las facultades que están presentes en el alma *humana;* él dice que hay que distinguir 'en el alma' una mente activa y otra potencial» [170].

Yo sugiero, pues, (aunque quizá me quede solo) que, a la luz de la argumentación aristotélica, ésta es una forma inusual de tomar las palabras. «Exactamente igual (o «puesto que») que en el mundo natural... así debe ser en el alma». La última causa motriz «en la naturaleza» es el Primer Motor Inmóvil, aunque él no está en las cosas físicas, ni nadie intente imponer ese sentido al griego de Aristóteles. Está fuera de ellas, pero es la causa del movimiento de ellas (ἐν τῇ φύσει). Del mismo modo la causa motriz de las cosas psíquicas (ἐν τῇ ψυχῇ), activando los pensamientos de los hombres, es algo trascendente, un *noûs* eternamente activo de suyo. Todo cambio físico depende de la existencia de un Ser perfecto, al que la naturaleza emula en la medida de lo posible: «él mueve como objeto de deseo». ¿El cambio en la *psyché* no debe activarse en última instancia del mismo modo?

---

leen como si Teofrasto, aunque fuera colega de Aristóteles, no tuviera que hacer en esta cuestión otra cosa que continuar nuestro capítulo.

[169] *Vid.* Hamelin, *La théorie de l'intellect...*, págs. 31-37, y más recientemente Moraux, en *Symp. Ar.* VII, pág. 284. La palabra θύραθεν se toma del mismo Aristóteles, quien la usó en *GA* 736b27-28 para hacer la observación de que los hombres poseen el *noûs* como algo divino, que «entra del exterior» (págs. 328 y sig., *supra).* El pasaje de Alejandro se encuentra más cómodamente en Brentano, *Psychology,* pág. 183 (traducido), en el texto griego en el original alemán, pág. 7 n. 12.

[170] Ross, *Metaph.* I, pág. CXLVIII (cf. su *De an.*, pág. 45), Allan, *Phil. of A.*, pág. 82. Les precedieron Trendelenburg, *De an.*, pág. 404, de acuerdo con Temistio: «quae verba aperte de humano agere animo», Brentano, *Psychology of A.*, pág. 110 («Él dice que el *noûs poietikós* corresponde al alma humana»), 117 y sig. y otras. El oponente más enérgico y persuasivo de la opinión sostenida aquí es De Corte, *Doctrine de l'intelligence chez Aristote.*

La única alternativa parece ser que cada uno de nosotros tiene su propio motor inmóvil, y esto no se puede aceptar [171].

Las palabras «en el alma» han sido el clásico escollo en el camino de creer que la razón creadora es Dios. Otra dificultad se ha visto en las palabras de 430a22-23, que significan literalmente «cuando él se ha separado es precisamente lo que es», es decir, sólo separado exhibe su verdadera naturaleza propia. Se alega el uso del participio de aoristo (χωρισθείς), que implica un tiempo en que *no* estuvo separado, de modo que el adjetivo ambiguo de la línea 17 (χωριστός) debe significar más bien «separable» que «separado» [172]. A riesgo de dar la impresión de tomar la solución fácil, recordaría a los lectores no sólo las muchas ocasiones (y podrían multiplicarse) en que hemos detectado que Aristóteles usa el lenguaje con imprecisión, sino también la acumulación de pruebas presentadas aquí de que esta «substancia inmortal y eterna» no puede ser una parte integral del alma humana perecedera. Si las asociaciones temporales del participio constituyen una dificultad en la identificación del *noûs* creador con el *noûs* divino, al menos está empezando a parecer que las dificultades que hay en suponerlo interno al alma humana son más numerosas y más serias.

Esto no es negar que para Aristóteles la humanidad ocupaba un lugar muy especial en el universo. «La naturaleza creó todo para el hombre, las plantas por causa de los animales y los demás animales por causa del hombre» *(Pol.* 1256b21-22, 15-20). También es cierto que la palabra «divino» o «semejante a lo divino» *(theîon)* se aplica en un sentido especial al hombre a causa de su posesión del *noûs* [173]. Mediante él, aunque de una forma

[171] La razón creadora, al ser pura ἐνέργεια, debe ser inmóvil, porque el movimiento es ἐνέργεια *incompleta (Fís.* 201b21-32 etc.). Tampoco pueden aceptarse como paralelismo las inteligencias inmóviles de las estrellas, por la razón dada en la pág. 335 n. 164, *supra.*

[172] Ross, *Metaph.* 1, pág. CXLIII n. 2, Brentano, *Psychology of A.*, pág. 139 y el artículo de Rist, en *CP,* 1966 (pág. 340 n. 178, *infra).* No obstante, Brentano escribió también *(o.c.,* pág. 117): «De manera que la expresión «separable» afirma efectivamente más que una mera separabilidad de la materia corpórea; indica separación real de ella». En 429b5, χωριστός *debe* significar separado, y una prueba de peso en *EN* 1178a20-22: las otras virtudes, y la felicidad que proporcionan, pertenecen al hombre como un σύνθετον, ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη.

[173] Ya hemos visto el *noûs* como algo θεῖον que «entra del exterior» al nacer (pág. 329, *supra;* «divino» también un poco después en *GA* en 737a10). Digo «en un sentido especial» porque al adjetivo θεῖον en sí no se le puede atribuir peso alguno. No sólo las abejas tienen τι θεῖον en contraposición con los zánganos y las avispas *(GA* 761a5), sino que en la *Ética Nicomáquea* (1153b32) Aristóteles declara al modo wordsworthiano: «Todas las cosas tienen por naturaleza algo divino». Θεῖον se usa en comparativo y superlativo, por ejemplo, es «más divino» para una ciudad que para un individuo conseguir el bien humano *(EN* 1094b9-10). La δύναμις de *toda* ψυχή se asocia a (κεκοινωνηκέναι, *GA* 736b30) a un cuerpo más divino que los cuatro elementos sublunares. Éste es el calor vital o espíritu, una substancia «semejante a» los elementos de las estrellas, a saber, el *aithḗr.* No es el fuego: «el fuego no genera ningún ser vivo» (736b29-37a1). Los animales más elevados no tienen más calor que los otros *(De*

intermitente y en un grado inferior, es la única de las criaturas sublunares que participa de la actividad perfecta y eterna de Dios [174]. Será mejor considerar esta prerrogativa humana única en el contexto de la ética, que para Aristóteles es la investigación de la forma mejor de vida humana y de cómo lograrla. En resumen, pues, en *De anima* III al menos, el alma humana es superior a la de las plantas y los animales por el hecho de que, además de las otras facultades psíquicas, posee la facultad (la potencialidad, *dýnamis)* de pensar, cuya base es el reconocimiento y el uso de los universales. Del mismo modo que los sentidos son llamados a la actividad por el objeto externo percibido, así también nuestro *noûs,* cuyos objetos están en él, es activado directamente por el *noûs* supremo y supracósmico, o Dios. Esto se cumplirá, aunque Aristóteles no lo dice en el texto que conservamos (lo cual apenas puede causar sorpresa), a través de la aspiración de toda potencialidad a la actualidad y su respuesta consiguiente al Ser supremo. La suma de las cosas, incluyendo tanto la esfera psíquica como la física, no está desunida como una mala tragedia. «Una sola es el rey» [175].

APÉNDICE. COMENTARIO DE UNAS POCAS OPINIONES MODERNAS

Ross formula una curiosa solución intermedia, que, por una parte, las palabras «en el alma» (y χωρισθείς) excluyen la identificación de la razón creadora con Dios, pero, sin embargo, «Es evidente la implicación de que la razón activa, aunque está en el alma, va más allá del individuo; podemos suponer razonablemente que Aristóteles quiere decir que ella es idéntica en todos los individuos» [176].

---

resp. 477a16). La afirmación del texto, de la que esto es un comentario, se apoya más bien en un texto como *PA* 656a7-8: «La raza humana o es la única clase conocida de animal que participa de lo divino, o participa más plenamente que las otras». Lo que se dice aquí debería leerse con los comentarios de *EN* X, en las págs. 405 sigs., *supra).*

[174] *Met.* 1072b14-18, 24-26. Todo el pasaje se traduce en las págs. 272 sigs., *supra.* A modo de nota curiosa al respecto, Aristóteles, en una obra biológica, nos da la razón de por qué el hombre es el único de los animales que se mantiene erecto, de acuerdo con las exigencias de su naturaleza, como un ser pensante y divino *(PA* 686a25-31).

[175] Un pequeño punto adicional en favor de la identidad de la razón creadora con Dios es la declaración, en 430a23-25, de que no llevamos los recuersos a la otra vida porque la razón pasiva y la razón activa es ἀπαθές. Esto concuerda con la superioridad del Primer Motor respecto del conocimiento de otra cosa que no sea él mismo (págs. 272, 273 n. 59, *supra).*

Yo no he apelado a *EE* 1248a24-29, que se ha pensado que apoya la opinión de que la razón creadora es Dios (Brentano, *Psychology of A.*, pág. 153, Hamelin, *La théorie de l'intellect...*, págs. 30 y sig.), porque no estoy seguro de lo que implica y, en particular, porque no sé lo que significan las palabras καὶ πᾶν ἐκείνῳ, ni cómo habría que enmendarlas, caso de ser corruptas.

[176] Mucho antes que Ross, Trendelenburg, a pesar de ser también un seguidor de Temistio,

En general, los especialistas se muestran curiosamente reacios a admitir las conclusiones a las que parecen llevarlos sus pensamientos. Hamlyn, por ejemplo, en sus notas sobre el capítulo, escribe [177] que la razón activa «debe estar completamente en acto y por ello ser completamente diferente de lo material (que proporcionaría la potencialidad). A este respecto su posición en el alma es *semejante a la del Primer Motor* en el universo en general». En la página siguiente: «De aquí que también, *como Dios, pueda tener una existencia separada y sea eterna,* debido precisamente a su falta de potencialidad», y, de nuevo:

> La parte del alma que se dice que es eterna es una entidad más bien abstracta que sólo tiene que desempeñar un papel metafísico como una condición necesaria del funcionamiento del alma. Su posición en el alma es un *poco semejante a la de Dios, en opinión de Aristóteles, en el universo en general; ambos están puramente en acto* y su existencia es, en sus formas diferentes, la condición de la actualización de los potenciales particulares de los que se ocupan. No es sorprendente, por lo tanto, que se los haya identificado en ocasiones erróneamente. *El intelecto activo, no obstante, puede ser divino, pero no es el mismo Dios.*

Cassirer llega a una conclusión semejante *(Aristoteles' Schrift,* pág. 180), aunque ella le lleva a una confesión de fracaso:

> Parece imposible, pues, una concepción de la naturaleza auténtica de la razón activa. Cuando Alejandro de Afrodisias identifica la razón activa con lo divino, *aun cuando reconocemos que Aristóteles no podría haber querido decir eso,* lo estimamos incompresible por la razón de que Aristóteles dice sobre todo lo que la razón activa no es [? W. K. C. G.], y en estas determinaciones *(Bestimmungen) apenas si pueden distinguirse ya de hecho lo divino y el intelecto humano activo.* La relación entre ellos sigue siendo obscura, y también es inexplicable cómo se une al alma humana la substancia separada de la razón activa.

Rist [178] acepta que ἐν τῇ ψυχῇ, de 430a13, podría perfectamente querer decir sólo «en el caso del alma», pero considera χωρισθείς de la línea 22 como prueba auténtica de que la razón activa «no está, en un tiempo al menos, separada de la pasiva». Su propia opinión es que «Toda alma, por ello, contiene su propio Intelecto Activo y Pasivo individual», y, de nuevo, «en cada alma individual hay un Intelecto Activo y Pasivo». No menciona la dificultad que implica asumir millones de actuali-

---

exclamó: «Num intellectus agens unius est humanae mentis? Credi non potest». *(De an.,* ed. de 1877, pág. 404).

[177] Traducción de *De anima,* págs. 140, 141, 142. En éstas y en la siguiente cita de Cassirer, yo mismo he destacado algunos puntos mediante el uso de la cursiva.

[178] «Notes on *De anima* 3-5», *CP,* 1966, reimpreso en Anton y Kustas, *Essays,* págs. 505-21. Espero que el profesor Rist me perdonará por hacer de su artículo una especie de texto de clase. Yo lo elegí porque presenta una serie de argumentos particulares bien razonados, de manera que mi opinión propia minoritaria se reforzará de una manera especial si puede demostrarse que algunos de sus testimonios apuntan a una conclusión diferente.

dades puras [179]. Observa que Teofrasto describe la razón activa como ὁ κινῶν, así como ποιητικός, y señala la naturaleza genuinamente aristotélica de la terminología. Ciertamente es aristotélica, pero, si esto tiene algún significado, ¿«que mueve» no nos lleva incluso a la Razón suprema de la Metafísica [180]? Rist continúa de hecho estableciendo la comparación con la doctrina del movimiento de *Fís.* VIII, donde Aristóteles hace la observación de que «todas las almas, y realmente todo lo que está en movimiento, requieren tanto una causa eficiente como una materia». Señalando que «la primera causa no se mueve de hecho por sí misma, sino que es inmóvil», añade «pero esto no nos concierne ahora». Es seguro que nos concierne y mucho un argumento que pretende mostrar que la causa primera del movimiento psíquico, al igual que de otras clases de movimiento, es trascendente.

Respecto de 430a19-21, Rist dice que, puesto que (entre otras cosas) la razón activa está, según cree, «*en* el alma del individuo» (la cursiva es suya), estas palabras no pueden referirse a ella. Si, no obstante, como yo creo, ella es el Primer Motor trascendente, las palabras se convierten en enteramente apropiadas. Vimos (págs. 273 sigs., *supra)* que, para explicar cómo el objeto del pensamiento del Primer Motor puede ser él mismo, aunque estamos acostumbrados a considerar como dos cosas diferentes al pensador y al objeto del pensamiento, Aristóteles sólo necesitó apelar a los principios generales de su psicología. Aquí la miramos desde el otro extremo, pero se hace la misma observación. «El conocimiento en acto es lo mismo que su objeto» *(De an.)*; «en algunos casos el conocimiento es el objeto» *(Metafísica)* [181].

El mismo Rist mantiene que «el Intelecto Activo que piensa continuamente y no puede conocer el mundo debe estar pensando... en sí mismo», y que «a este respecto es comparable al Dios, que es νόησις νοήσεως, de la *Metafísica* (1074b33)». Por ello, aunque «Apenas nadie está dispuesto hoy a tomar en serio la identificación del Intelecto con Dios hecha por Alejandro de Afrodisias», «podemos al menos aprender a ver cómo una identificación semejante pudo haber parecido posible». Pero el mismo Aristóteles no se sintió inclinado nunca a multiplicar los seres más allá de lo necesario [182] y finalmente, si Rist pudo admitir que es a Dios a quien se introduce aquí como la causa última tanto de los sucesos psíquicos como físicos, ello le liberaría de lo que él mismo llama una dificultad fundamental: cómo, si la

---

[179] *Vid.* la pág. 335 n. 164, *supra.* Añade que Teofrasto, tal y como lo cita Temistio, habló de la razón activa como ἐνυπάρχων, preguntando ἐνυπάρχων δὲ διὰ τί οὐκ ἀεί; Yo no sé lo que era en la mente del comentarista, pero no puede haber pretendido decir «Estando ('si está') en nosotros, ¿por qué no siempre?», porque, después de todo, *nosotros* no duramos siempre. ¿O lo que quiere decir es que la razón activa está a veces en nosotros y a veces no?

[180] Cf. *Met.* 1071b12 εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν... De modo que Dios no es sólo νοῦς, sino νοῦς ποιητικός.

[181] *De an.* 430a19-20 τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι; *Met.* 1074b38-75a5 ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα .... οὐχ' ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. En una pequeña medida, el uso de ἐπιστήμη como equivalente de νόησις, en 1075a1, no apoya la afirmación de Rist de que «es muy importante que Aristóteles usara la palabra ἐπιστήμη referida a la Razón Activa en todo caso; νόησις sería más apropiado». Pero de hecho no es necesario apartar los ojos de *De an.* 430a3-5.

[182] *Fís.* 259a8-10. *Vid.* la pág. 256 n. 4, *supra.*

razón activa está en el alma individual, puede existir también separada, cuando el alma humana, en cuanto la forma del cuerpo, es según todos los principios del aristotelismo inseparable de él.

Nuyens *(Psychologie,* págs. 296-312) informa apoyándose en opiniones anteriores y proporciona un análisis muy útil del cap. 5, pero su conclusión es seductora. A diferencia de Rist, considera el *noûs* creador como algo externo a nosotros mismos, no obstante, niega con fuerza que sea la Mente divina (pág. 303): «Chez Aristote, au contraire, il n'y a pas la moindre indication permettant de croire que par le ποιητικόν il désignerait l'intelligence divine». Se pregunta naturalmente, por ello, donde hay que encajarlo en el esquema de las cosas, pero él no puede ayudar en este punto. Concluye de hecho que el mismo Aristóteles no lo sabía: «La relation entre la ψυχή et le νοῦς est resté pour lui un mystère dont la solution lui est échappée». En la opinión de Mure también, «está fuera de la capacidad de Aristóteles explicar cómo se podría haber constituido la razón en una ocasión y trascender al pensador individual» *(Arist.,* pág. 219).

Bien, si ello es así, no hay más que decir. Heráclito tiene la última palabra: «No conseguirías descubrir los límites del alma, aunque recorrieras todos los caminos: tan profundo *lógos* tiene».

XV

LA FILOSOFÍA DE LA VIDA HUMANA

INTRODUCCIÓN: ÉTICA Y POLÍTICA

La ética y la política (para dar a sus palabras su traducción establecida) constituyen para Aristóteles un estudio continuo al que él llama la filosofía de la vida humana [1]. Quien ha expresado mejor quizá su relación ha sido Stocks. El tema de ambas es el bien del hombre, el fin al que se dirigen todas las actividades humanas, y «La ética expone la forma de la vida buena tal y como la pueden llevar a cabo los hombres mejores *en un estado bueno,* mientras que la política muestra los principios constitutivos del estado bueno en sí» [2]. Al comienzo de la *Ética Nicomáquea* [3] se llama al arte político el arte arquitectónico o soberano, que estudia el objetivo final de la acción humana. Aunque el bien es el mismo para un individuo y para la ciudad, el bien para un pueblo y una ciudad «es más grande y más completo, más bello y más bienaventurado (θειότερον)» [4]. «Éstos», continúa él, «son los fines del estudio que nos ocupa [es decir, la ética], que es de una naturaleza

---

[1] Ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια [o ἀνθρώπινα] φιλοσοφία, *EN* X, 1181b15. Será conveniente tratar de ellas bajo encabezamientos separados, pero nadie debería sorprenderse de hallar descripciones del arte política tomadas de las *Éticas* y viceversa.

[2] *A.'s Definition of the Human Good,* pág. 6 (se ha añadido la cursiva). *Vid.* también de Newman, *Politics* II, app. A, «The Relation of the teaching in the Nicomachean Ethics to that of the Politics», y Barker, *PTPA,* págs. 247-51.

[3] *Vid.* la pág. 350, *infra.*

[4] En el libro VI (1142a9-10), sugiere que la economía doméstica y una estructura política son en todo caso las condiciones del bienestar personal. Que la felicidad de cada individuo y la de todo el estado son lo mismo se sostiene en *Pol.* 1324a5 y sigs., aunque mediante una argumentación un tanto curiosa. Cf. también 1325b30-31, 1334a11-13.

política». (Cf. *Ret.* 1356a26-27.) Al arte político están subordinados todos los demás (él menciona el mando militar, la retórica, la administración de la casa y el estado) y tiene a su cargo la educación, «qué temas hay que aprender, quiénes deben aprenderlos y durante cuánto tiempo». Un arte de esta naturaleza no debe ser abordado a la ligera; quienes van a aprender «lo que es bello y justo, y las cuestiones políticas en general» tienen que ser maduros de edad y carácter.

Puede parecer sorprendente que muy pronto, a continuación, Aristóteles vaya a mencionar tres estilos de vida en orden ascendente de mérito, en primer lugar la vida de disfrute que tiende al placer, luego la política que busca el honor [5] y la filosófica, la más elevada de todas *(EN* 1095b17 y sigs.). Éste es el primer indicio de una tensión que nos perseguirá a lo largo de toda la *Ética Nicomáquea.* De hecho es cierto, aunque no sea lo ideal, que incluso los políticos más ilustrados, un Pericles, por poner un ejemplo [6], han tenido en gran estima el honor y mucho menos la filosofía. El filósofo-rey es un ideal inalcanzable, como incluso Platón llegó a ver, y el choque entre el hecho y el ideal es un rasgo constante de la *Ética Nicomáquea.* No refleja una incoherencia del pensamiento aristotélico, sino sólo su consciencia de la incómoda verdad de que, mientras las ocupaciones filosóficas y científicas (según creía él) constituían la vida perfecta para el hombre, la vida que fue específicamente suya, porque empleaba aptitudes que de los seres terrestres sólo él posee, no obstante, debido a la dualidad de la naturaleza humana, nadie puede dedicarse a estas actividades de una forma exclusiva y continuada y algunos no son aptos para ellas en absoluto. La comida, el cobijo y la asociación son necesidades para todo el mundo. De manera que, aunque en el libro X de la *Ética Nicomáquea* insiste en la autosuficiencia como una señal del bien más elevado y declara que la actividad intelectual del filósofo es la más autosuficiente de todas las ocupaciones [7], siempre hay una restricción. En el libro primero, por ejemplo, encontramos: «Mediante autosuficiente no queremos decir suficiente para un hombre solo, que vive una vida solitaria, sino que incluye a los padres, los niños, la esposa y, en general, a los amigos y los conciudadanos, porque el hombre es un ser social por naturaleza» [8]. Quien no es capaz de participar

[5] Y, como señala en *EN* X (1177b12), carece de ese elemento esencial de la vida buena, el ocio.

[6] Su famosa frase φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (Tuc., II, 40) se refería más bien a la cultura general que a la filosofía. Pericles es para Aristóteles un ejemplo de φρόνιμος, el hombre de sabiduría *práctica* (1140b7-10).

[7] *EN* 1176b5-6, 1177a27-28, b19-24. Cf. *Pol.* 1253a1: ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. Esto se desarrolla en las págs. 403 sigs., *infra.*

[8] *EN* 1097b8-11, φύσει πολιτικόν (repetido en la *Política,* 1253a2-3, 1278b19). Quizá «nacido para ser ciudadano, como Ross en la traducción oxoniense. (Düring tiene «staatsbildend», *Arist.,* pág. 475). «Político por naturaleza» despierta asociaciones erróneas. El rechazo

en la vida social y política, o es demasiado autosuficiente para tener necesidad de ella, o es una bestia o un dios *(Pol.* 1253a27-29).

La ciudad o el estado (la *pólis* griega), al igual que las sociedades más primitivas que la precedieron, es un producto natural, que surge de las meras necesidades de la vida misma, pero mantenido para asegurar su naturaleza [9]. Su superioridad respecto del individuo no implica, a los ojos de Aristóteles, «sacrificio alguno del individuo en relación con el estado», porque sólo como miembro activo de una *pólis* bien gobernada puede el individuo llevar una vida plena y realizar su propia potencialidad. El bien para ambos es el mismo. «Es evidente, por tanto, que la misma vida es la mejor para cada ser humano individualmente y para las ciudades y los hombres como un todo» *(Pol.* 1325b30-32). De nuevo: «Puesto que el fin de los individuos y de las ciudades es el mismo y debe existir la misma norma para el hombre mejor y la constitución mejor, ambos deben poseer evidentemente las virtudes que acompañan al ocio». Pero éstas hay que ganarlas y defenderlas, continúa (inexorablemente determinado, como a lo largo de todos estos tratados, a ser práctico), por lo que no hay que descuidar las artes «prácticas». Hay que proveer a las necesidades materiales de la vida y, juntamente con la libertad del ciudadano, guardarlas de los atacantes. Como dice el proverbio, para los esclavos no hay ocio. Las artes del ocio, la principal de las cuales es la filosofía, no podrán disfrutarse sin el valor y la resistencia (1334a11-23). En general, originar una casa o una ciudad exige un sentido moral desarrollado, un conocimiento de lo bueno y lo malo, de la justicia y la injusticia y todo lo semejante, cuya capacidad se une a la inteligencia para distinguir al hombre de los animales inferiores (1253a9-18). El entrenamiento ético es la base indispensable de la vida política, o, quizá mas bien, de la vida en comunidad.

La *Ética Nicomáquea* termina con un pasaje que señala la transición de ella a la *Política,* con la que el escritor planea completar su «filosofía de la vida humana». El interés primordial de este pasaje de transición es que menciona dos veces «las colecciones de las constituciones». En primer lugar, en 1181b6-9, tenemos: «Quizá las colecciones de leyes y constituciones pueden ser útiles para quienes son capaces de juzgar científicamente cuáles son buenas y cuáles son malas y qué leyes convienen a qué situaciones». En segundo lugar, el programa promete, después del examen acostumbrado de los predecesores, «considerar, a la luz de las constituciones reuni-

de la vida solitaria en la *Ética Nicomáquea* vuelve a aparecer en 1157b21-22, 1169b16-19, 1170a5-6.

[9] *Pol.* 1252b29-32. Es el τέλος de las formas primeras de asociación. En *Articles on A.* 2, págs. 113-14, Von Fritz y Kapp tratan de la tesis aristotélica de que la ciudad-estado es un fenómeno natural.

das [«que nosotros hemos reunido», Ross], qué influencias preservan y destruyen los estados». Esto debe aludir a la colección de 158 constituciones (D. L., V, 27) compilada por Aristóteles y sus colegas, de las que sólo tenemos a nuestra disposición la ateniense (al menos en gran parte).

NOTA ADICIONAL

POLÍTICA, CONSTITUCIONES Y FINAL DE *ÉTICA NICOMÁQUEA*

Cf. las págs. 64 sig., *supra.* Antes de la recuperación de la *Constitución de Atenas,* en 1890, muchos especialistas pensaban que la colección en su totalidad no era aristotélica, como hizo el editor de los fragmentos, V. Rose, pero ahora se suele estar de acuerdo en que la *Constitución de Atenas* al menos es del mismo Aristóteles. Stewart, que estuvo de acuerdo con Rose y Susemihl en su publicación de 1892 *(Ethics* II, pág. 472), no debe haber tenido conocimiento por un pelo de la *Constitución de Atenas* recién descubierta, publicada por primera vez en 1891. Por desgracia, no todo el mundo está de acuerdo sobre el carácter genuino del pasaje de transición de la *EN* misma. El especialista griego Michelakis sostiene efectivamente, de una forma bastante razonable, que el descubrimiento de *Ath. Resp.* lo ha dejado fuera de duda *(Practical Principles,* pág. 94 n. 39). Yo lo encuentro convincente, pero Tredennick, en la traducción de Penguin (pág. 342 n. 1) señala que las opiniones se han dividido tajantemente y la cuestión, piensa él, «no merece, con todo, haberse resuelto». No obstante, Von Fritz y Kapp aceptan el carácter genuino del pasaje (como creo que podemos aceptarlo) y consideran «muy afortunado que poseamos una descripción tan reveladora del papel que desempeñaban las colecciones en la escuela de Aristóteles» *(Articles on A.* 2, pág. 122). Algunos argumentos por ambas partes son muy subjetivos. Grant apunta simplemente que παραλιπόντων τῶν προτέρων (1281b12) es un rechazo «desdeñoso» de Platón por Aristóteles, mientras que a Stewart le pareció de todo punto imposible que Aristóteles hubiera podido decir eso. Además, la mayoría de los especialistas han pensado que el programa bosquejado al final de la *EN* no corresponde al tratamiento real de la *Política,* y esto lo han utilizado ambas partes, argumentando unos que un editor, otros que el mismo Aristóteles, es probable que hubieran presentado el resumen más preciso. Ross, sin embargo, cortó este enredo mostrando de un modo magistral que la *Política* de hecho «cumplió el esquema establecido en la *Ética Nicomáquea,* pero con adiciones... cuya necesidad vio en el curso de cumplir su plan». *(Véase Symp. Ar.* I, págs. 7-10 y su nota final en la traducción oxoniense).

Las pruebas internas muestran que la *Ath. Resp.* se escribió entre los años 329 y 326. *(Vid.* Jaeger, *Aristotle,* pág. 327 n. 1.) Esta fecha puede parecer más bien tardía, si la obra se proyectó como parte de una colección de material sobre el que se basó posteriormente lo que conocemos como la *Política.* Ello no nos impide, sin embargo, que creamos que el mismo Aristóteles escribió los últimos parágrafos

de la *Ética Nicomáquea,* porque la *Política,* aunque incorpora notas de períodos diversos de la obra, pertenece en su forma presente con bastante seguridad a sus últimos años [10]. Von Fritz y Kapp llegan a decir que *Pol.* IV-VI, y partes de III, no podrían haberse escrito sin la ayuda de la «empresa enorme» de la colección de las constituciones políticas de Grecia y de algunas comunidades incluso no griegas.

LA ÉTICA

... hombres jóvenes, a quienes Aristóteles consideró incapaces de oír filosofía moral.

Shakespeare [11]

La *Ética Nicomáquea* de Aristóteles ha despertado siempre las opiniones más diversas. He aquí unos pocos ejemplos.

«Habría que situar sin duda esa obra», escribió Basil Willey, «en una de las primeras posiciones de cualquier lista de las obras clásicas más aburridas del mundo», y Bertrand Russell, «La obra atrae a las personas de mediana edad, y ellas la han utilizado, especialmente desde el siglo XVII, para reprimir los ardores y los entusiamos de los jóvenes. Pero para un hombre con una sensibilidad profunda probablemente es repulsiva».

Jane Harrison, por otra parte, cuando no era de mediana edad, sino una estudiante entusiasta en Newnham, a donde había llegado procedente de un ambiente de familia evangélica un tanto estricto, halló que leer la *Ética Nicomáquea* «fue como venir de una casa de locos al patio silencioso de un colegio... La doctrina de la virtud como Término Medio —¡qué elevación y revelación!—. La noción del *summum bonum* como una «actividad», como un ejercicio de la facultad personal... Recuerdo que paseaba de un extremo a otro del jardín del Colegio pensando: ¿es posible que pueda ser verdad?».

A los ojos de otro crítico literario, F. L. Lucas, «Sigue siendo, para mí al menos, un alivio enorme volver de Platón al sentido común —incluso a ese sentido común un poco prosaico y pesado que puede en ocasiones dar al lector de Aristóteles la visión de un elefante muy grande y sagaz cogiendo alfileres muy pequeños».

---

[10] Que es posterior a la *EN* lo confirma el hecho de que la *Política* alude a ella. *Vid.* 1261a31, ὥσπερ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον, donde se hace referencia a 1132b33-34.

[11] *Troilo y Crésida,* acto II, escena 2; cf. *EN* 1095a2-3. La palabra es πολιτικῆς, pero Shakespeare (o quien le informara) acertó al traducirla por «filosófía moral».

El especialista en filosofía (en este caso Düring) señala que «de ninguna otra obra de Aristóteles poseemos una serie tan impresionante de comentarios valiosos». Ello es comprensible, porque, como G. H. von Wright dijo una vez, «no hay otra obra en la literatura filosófica que exponga los problemas fundamentales de la ética de una forma tan simple y al mismo tiempo tan penetrante». Stuart Hampshire decidió dar un curso sobre las teorías morales de Aristóteles y Spinoza porque «me parece que ellos dos, en atención a sus méritos, se merecen la mayor atención de una audiencia contemporánea».

Cualesquiera que puedan ser las opiniones personales, nadie discute la frase con la que Jonathan Barnes comienza su introducción a la *Ética Nicomáquea* de Penguin: «el sistema que Aristóteles expone y preconiza en la *Ética Nicomáquea* sigue siendo uno de los más celebrados e influyentes de las filosofías morales» [12]. Al hablar de su «efecto profundo y duradero», añade que «los filósofos posteriores lo han abrazado fervientemente y lo han rechazado de un modo crítico, pero nunca lo han ignorado y en ciertos aspectos cruciales ha ayudado a formar y moldear la conciencia moral común».

A Aristóteles le habría agradado este juicio, porque «moldear la conciencia moral común» fue precisamente su propósito al escribir las *Éticas.*

NOTA PRELIMINAR: LOS DOCUMENTOS

Los escritos éticos atribuidos a Aristóteles nos han llegado en tres formas, conocidas respectivamente como la *Ética Nicomáquea,* la *Eudemia* y la *Gran Ética* [13]. Es una creencia general que la *Nicomáquea* es obra de Aristóteles, aunque probablemente la dejó sin concluir y necesitada de revisión cuando murió. Respecto de la versión *Eudemia* la opinión dominante en el siglo XIX, bajo el influjo de Spengel (*vid.* Grant, *Ethics* I, pág. 21), fue que se trataba de una obra de Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles. Grant habla incluso del «escrito muy inferior» del discípulo, menos claro que el de Aristóteles en este «sistema de segunda mano y retocado» (págs. XVI, 31). Hoy la mayoría de los especialistas, que tienen ante sí la misma

[12] No obstante, el volumen *Theories of Ethics,* en la serie *Oxford Readings in Philosophy,* que contiene doce ensayos sobre temas éticos, no tiene ninguno sobre Aristóteles, y sólo cuatro referencias de pasada sin importancia.

[13] A las que suele aludirse en sus formas latinas y abreviadas como *EN, EE* y *MM (Magna Moralia).* Omito *Sobre las Virtudes y los Vicios,* una colección de definiciones de conceptos éticos que ocupa alrededor de cuatro columnas en el texto de Bekker. *Vid.* sobre ella Düring, en *RE, Suppl.* XI, cols. 317 y sig. (Cf. la pág. 63, *supra.)*

obra, la consideran una producción genuina de Aristóteles, que representa una fase de su filosofía anterior a la *Nicomáquea* [14].

No se conocen las razones de los títulos *Nicomáquea* y *Eudemia* [15], pero parece que remontan directamente a la edición de Andrónico. El platónico Ático menciona las tres en su polémica contra Aristóteles, y Cicerón sabía que la *Nicomáquea* se le atribuía ya, con ese título, al mismo Aristóteles, aunque por su parte no veía razón alguna por la que la obra no pudiera ser de su hijo Nicómaco [16]. Siguiendo la costumbre griega, a Nicómaco se le dio el nombre de su abuelo, quien puede tener también un derecho para ser el epónimo de *EN*. Eudemo puede haber editado póstumamente la producción anterior de Aristóteles, y la versión nicomáquea puede haber recibido ese nombre (se lo diera Aristóteles o —lo que es más probable— sus sucesores) en recuerdo de Nicómaco, muerto prematuramente, pero no lo sabemos.

Un problema muy debatido surge de la identidad substancial de los tres libros de *EE* (V-VII) con los tres de *EN* (IV-VI), que incluye en *EN* VI el muy importante tema de la *phrónēsis* (sabiduría práctica). Dirlmeier, en sus comentarios impresionantes de las dos obras, sostiene que los libros pertenecen a *EN* y representan una reelaboración aristotélica de la anterior *EE*, cuyos libros originales V-VII se perdieron y fueron reemplazados por la versión nicomáquea [17]. Se tratará de ellos aquí

---

[14] Más detalles en *RE, Suppl.* XI, cols. 282 y sig. *EE* y *MM* las ha editado con un amplio comentario R. Dirlmeier, quien (excepcionalmente, pero con la aprobación de Düring) sostiene que *MM* es un tratado primerizo de Aristóteles, aunque, si es así, debe haberlo revisado en el período del Liceo. *(Vid.* Düring, *Arist.,* pág. 438, *RE, Suppl.* XI, cols. 281 y sig.). O. Gigon, reconociendo que se está apartando del comentario «indispensable» de Dirlmeier, considera *MM* como un manual en parte muy gastado («übel zerlesen»), producto de un método de exégesis y discusión que había caído ya en la rutina, aunque utilizaba textos importantes y es útil para la interpretación de *EN* y *EE (Mus. Helv.,* 1959, págs. 192 y sig.). El examen más reciente y exhaustivo de esta cuestión es *The Aristotelian Ethics* (1978), de Kenny, al que puede dirigirse el lector en relación con una bibliografía extensa y una valoración completa y atinada de las otras opiniones. Él mismo examina la cuestión desde los puntos de vista histórico, filosófico y estilométrico y concluye que los argumentos en favor del comparativo carácter tardío de *EN* y reciente de *EE* «son inadecuados y nunca deberían haber garantizado el asentimiento casi unánime del mundo culto».

[15] Respecto de las primeras sugerencias de Düring *vid.* la pág. 63, *supra,* y sobre Andrónico la pág. 74, *supra.* La referencia despectiva de Düring en su *Aristoteles* (pág. 438) a la «época de Jaeger» como a algo pasado y acabado apenas si puede justificarse.

[16] Ático (siglo II d. C.) *ap.* Simplicio, *PE* 15, 4 (Düring, *AABT,* pág. 326); Cic., *Fin.* V, 5, 12 («non video quare non potuerit patri similis esse filius»). Pero sabemos que Nicómaco murió en una batalla cuando era sólo un muchacho (μειρακίσκος), Aristocles, *ap.* Eus., *PE,* 15, 2, 10 (Düring, *AABT,* pág. 376). Más testimonios y teorías sobre el título pueden verse en Rodier, *Études,* págs. 177-79 (originalmente de 1897). No obstante, habría que tener en cuenta la interpretación de Kenny del pasaje ciceroniano, así como sus observaciones sobre la edición de Andrónico *(Ethics,* págs. 16-18).

[17] Dirlmeier, *EN,* pág. 509, *EE,* pág. 362. Düring da su aprobación, *Arist.,* págs. 454 y sig., *RE, Suppl.* XI, col. 286. Sobre φρόνησις cf. G. E. R. Lloyd, *Arist.,* pág. 95: «En la ética, por ejemplo, la comparación entre los dos tratados principales, la *Ética Eudemia* y la *Nicomáquea,* revela alguna diferencia en su concepción de la φρόνησις y es probable que, como ya sostuvo Jaeger, la *Ética Eudemia* represente una fase del pensamiento aristotélico

como si fueran obra del mismo Aristóteles y en unión con el resto de *EN.* El material de la sección que nos ocupa se tomará sobre todo de *EN* y el nombre de *Ética* se aplicará a esta obra.

LA TEORÍA ÉTICA Y LAS FORMAS PLATÓNICAS

Aristóteles escribió la *Ética Nicomáquea* por un sentido del deber. Él no tenía la menor duda de que una vida dedicada a la ocupación de la investigación científica y metafísica —*rerum cognoscere causas*— sin ninguna finalidad práctica ulterior era, para todo el que como él fuera capaz de ello, la más elevada, mejor y más feliz. El libro X lo pone de relieve de un modo claro y enfático. No obstante, como se destacó al comienzo de este capítulo, al no ser dioses, no podemos vivir siempre a este nivel. Incluso el filósofo sólo puede llevar a cabo sus investigaciones si está provisto de las necesidades del cuerpo y del apoyo de la vida social y política. El filósofo ideal aristotélico no era un eremita: efectivamente puede, como el hombre más autosuficiente que es, llevar a cabo sus investigaciones en soledad, pero incluso para él «sin duda es mejor tener colegas» *(EN* 1177a32-35). La práctica de las virtudes morales exige unas condiciones externas determinadas, pero el teórico puede llevar a cabo su ocupación elegida sin ellas, puede considerarse incluso que ellas son realmente un obstáculo para esa ocupación; mas, en la medida en que es un hombre que vive entre hombres, elige actuar de una forma moral. Para ser humano, pues, tendrá las mismas necesidades, aunque la felicidad perfecta no se halla en la acción moral, sino en la filosófica (1178b1-8).

Cómo el abandono por parte de Platón de la teoría de las Formas llevó a una separación entre la ética y la búsqueda del filósofo del conocimiento exacto de la verdad se ha explicado en la sección dedicada al *Protréptico,* al que el lector debe acudir respecto de una serie de pasajes de la *Ética Nicomáquea* que ilustran los fines y métodos divergentes de los dos estudios (págs. 91 y sig., *supra).* Para complementarlos repárese en la alternativa terminante que se asume en «nuestro fin no es el conocimiento sino la acción» (1095a5-6). En otros lugares, Aristóteles resalta que el conocimiento filosófico genuino no tiene sólo por objeto un hecho (el «qué»), sino también su

---

anterior a una elaboración plena de su doctrina de la relación entre la inteligencia práctica y la virtud moral. Ambos tratados, no obstante, critican específicamente la Forma platónica del Bien y, al hacerlo así, incorporan algunas de sus objeciones generales filosóficas a la teoría de las Formas, y ambos rechazan la idea de que la ética se basa en una investigación exacta, lo cual se sugiere en una de nuestras fuentes del *Protréptico*». Kenny, sin embargo, a través de su propio estudio minucioso y cuidadoso, está convencido de que la fuente original de los libros fue *EE.*

causa (el «por qué») [18] y nada podría señalar el contraste de una forma más llamativa que su reconocimiento, al hilo de su caracterización de la ética como inductiva, de que «partimos del hecho y, si eso es suficientemente claro mediante el buen entrenamiento práctico, los alumnos de cuestiones morales y sociales no tendrán necesidad en general de conocer la causa también» [19] (1095b4-7). Y en la *Metafísica* escribió (993b20-23): «El fin del conocimiento teorético es la verdad; del práctico, los actos. Los pensadores prácticos, aunque pueden tener en consideración cuál es el estado de los hechos, no estudian la causa en sí misma, sino en relación con algo más, a saber, la situación inmediata» [20].

En el libro I, en 1095a26, se menciona por primera vez a la Forma platónica del Bien («Algunos han pensado que, además de muchas cosas buenas, existe también un absoluto, que les sirve a todas ellas de causa del hecho de que sean buenas») [21]. En el cap. 6 (1096a11 y sigs.) viene su crítica y rechazo, en el curso del cual Aristóteles revela su fracaso en seguir la distinción platónica entre lo temporal y lo eterno, al definir meramente lo segundo como «más duradero». Pero eso es incidental. Al igual que en los ámbitos del conocimiento y el ser, así también en la moralidad la objeción principal a los absolutos trascendentes de Platón en su lejanía, su falta de contacto con el mundo de la experiencia. Paralela a la crítica de la *Metafísica* de que la esencia o la forma, y por ello la explicación, de todo no puede estar separada del objeto mismo [22], tenemos en la *Ética Nicomáquea* (1096a32-35): «Lo mismo sucede con las Formas: aunque exista un Bien único que se predica universalmente o que existe por separado en sí mismo,

[18] *Vid.* las págs. 185, 186, 189, 229, *supra.*

[19] La edición de Ross «al principio», en la traducción oxoniense, no tiene correlato en el griego. En el caso de que alguien pudiera pensar incautamente que, cuando filósofos competentes usan la misma palabra «ética» (o *ethica*/ἠθικά), ellos se refieren a lo mismo, he aquí algunas citas de *Princ. Ethica,* de Moore, págs. 20, 6, 63: «El objeto directo de la ética es el conocimiento no la práctica»; «El objeto principal de la Ética, como ciencia sistemática, es dar las *razones* correctas para pensar que esto o eso es bueno». (La cursiva es de Moore); «Si alguien no se preocupa del conocimiento por sí mismo, no tengo nada que decirle». ¡Pobre Aristóteles! Pocas personas se han preocupado más del conocimiento por sí mismo, pero él pensó que su deber era descender a la caverna y ofrecer ayuda práctica a sus semejantes y que esto era el objetivo propio de un estudio ético.

[20] En una ocasión y, pienso, en una ocasión sólo en relación con la ciencia política *(Pol.* 1279b11-15), habla de la necesidad «para quien se está ocupando de todas las ramas de la filosofía y no limita su atención a la acción de no dar de lado u omitir nada, sino de llevar a la luz la verdad sobre cada tema».

[21] Es un tanto conmovedor que, inmediatamente después de esto, Aristóteles se tome la molestia de elogiar a Platón por su nombre por insistir en la distinción entre los argumentos que se dirigen a los primeros principios y los que derivan de ellos.

[22] *Met.* 991a12-14, b1-2, citado en las págs. 256 y sig., *supra.* La noción de las Formas como paradigmas se rechaza también en *EN* y *Met.* Cf. 1097a1 con *Met.* 991a20-22.

es evidente que él no se realiza en la acción ni lo adquiere el hombre. No obstante, algo semejante es lo que estamos buscando ahora».

Al defecto de la separación Aristóteles añade aquí el de la universalidad indiscriminada. Con esto también nos hemos topado antes. Incluso la ciencia teorética debe aproximarse lo más posible a lo individual concreto (la «substancia primera»), y las investigaciones prácticas requieren no sólo la teoría, sino la experiencia y la práctica. El médico no cura al «hombre», ni siquiera «a los afectados de gripe», sino a Sócrates [23]. Dado que la ética es para Aristóteles un estudio puramente práctico, la sitúa a este respecto junto con las habilidades técnicas, a las que, como adición a consideraciones más filosóficas [24], presenta como corroboración de su argumento. «Es difícil ver cómo podrá ayudar a un tejedor o un carpintero el conocimiento de este «Bien en sí», o cómo será mejor médico o general quien ha contemplado la Forma en sí. Parece que el médico ni siquiera estudia la salud de este modo [*sc.* como una Forma o universal], sino la salud de un ser humano, o más bien, pienso, la de un ser humano particular, porque es a los individuos a quienes cura».

LA NATURALEZA HUMANA Y LA FUNCIÓN DEL HOMBRE

Ahora empieza a hacerse patente la naturaleza de la tarea que se había fijado Aristóteles. No era un sofista [25]. Desaprobaba el comportamiento de los sofistas en la práctica no menos que sus teorías morales relativistas. Al mismo tiempo se había desprendido del anclaje seguro de las Formas platónicas. El problema que ahora le ocupaba, al que se dedica de un modo u otro la mayor parte de la *Ética Nicomáquea,* era construir una ética que, sin apoyarse en la «metáfora vacía» de un Bien trascendente, del que el bien humano pudiera ser copia o de que pudiera «participar» de una forma misteriosa, debería mantener, no obstante, normas y principios no menos seguros, por el hecho de estar basados en una valoración realista de la naturaleza humana y las necesidades humanas.

Hay que contraponer aquí la palabra «humano» no sólo a lo que, caso de existir, estaría por encima de ello —el ideal—, sino con mayor énfasis

[23] *Vid.* los pasajes citados en las págs. 155, 200, *supra.* En *EN* X (1180b15 y sigs.), se menciona la necesidad del tratamiento médico individual en relación con las ventajas de la educación privada (familiar) sobre la pública o estatal.

[24] Que se despachan rápidamente como «más adecuadas para otra clase diferente de filosofía» (1096b30-31).

[25] Cf. su definición de un sofista como «quien gana dinero por una apariencia de sabiduría sin la realidad» *(RS* 165a22-23). Sobre la posición aritotélica, en relación con el relativismo ético, Stewart tiene un párrafo útil *(Ethics,* pág. 30).

aún a lo que está por debajo de ello, la vida irracional de los animales. Si se formulara la pregunta de nombrar un fin común y último de la vida humana, un fin al que se dirigen *todas* nuestras acciones, del mismo modo que cada ocupación separada tiene el suyo propio (la salud en la medicina, la victoria en la dirección de los ejércitos, etc.), todo el mundo coincidiría sin duda en responder «la felicidad»[26]. Esto, con todo, es en sí un tópico vacío e inspira la pregunta siguiente: ¿En qué consiste la felicidad? Las opiniones difieren. Los pobres dicen que en la riqueza, los enfermos en la salud, otros en el placer o la consideración. Para dar la respuesta correcta, piensa Aristóteles el teleólogo, debemos descubrir la ocupación o función *(érgon)* del hombre en virtud de su humanidad común. Que todo en la naturaleza tiende a un fin era por supuesto una de sus creencias más firmemente sostenidas. ¿Puede suceder, pregunta retóricamente, que los tipos diferentes de personas —los carpinteros, los zapateros, etc.— tengan sus trabajos propios y actúen en consonancia con ellos, como hacen las partes del cuerpo —el ojo, la mano y el pie—, pero que el ser humano no tenga ninguno? (1097b28-33). Después de su ataque a Platón por su obsesión por el Universal, cabría esperar que Aristóteles respondiera claro que Sí: puede haber una actividad para los médicos, los carpinteros y todas las demás clases de profesionales en sus capacidades separadas, pero es difícil que exista para los hombres como tales, o para una entidad semiabstracta llamada «hombre», que de acuerdo con la doctrina de las *Categorías* es sólo una «substancia segunda»[27]. Fue más platónico de lo que él admitiría y de hecho gran parte de esta sección de *EN* I deriva directamente, incluso en la expresión, de la *República*[28]. No obstante, como en el ámbito de la psicología con

[26] Εὐδαιμονία. Como la mayoría de la gente, yo no considero «felicidad» una traducción exacta, pero es la más aproximada que puede ofrecer nuestra lengua. Yo no hago a Aristóteles, como se ha alegado, un «eudemonista» en sentido peyorativo alguno. Para él el bien del hombre consiste en «la actividad del alma de acuerdo con la virtud» (1098a16-17) y esto puede incluir morir por la patria, porque el valor es una virtud. El hombre bueno con la muerte no tendrá que perder más que la mayoría, no obstante, se enfrentará a ella, porque, aunque doloroso, es noble (καλόν). «No es cierto, por consiguiente, que la práctica de todas las virtudes es agradable, excepto en la medida en que alcanza su fin» *(EN* III, 1117a29-b16; cf. I, 1100b30-33, y la pág. 403, *infra).* Sobre las desventajas de la traducción por «felicidad» Cooper tiene una nota útil *(Reason and Human Good in A.,* pág. 89 n. 1), pero yo preferiría su «prosperidad humana».

[27] La frase τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου aparece en 1097b24-25. Sobre la substancia segunda vid. *Catt.* 2a14-17 (pág. 155, *supra).*

[28] Cf. *Rep.* 352e-54a. Todo —un caballo, una herramienta, un órgano corporal, pongamos por caso— tiene su función particular (ἔργον), definida como «lo que ello sólo puede hacer, o puede hacer mejor que ningún otro», lo que realiza mediante su virtud particular (ἀρετή). Lo mismo sucede también con la *psyché,* la cual, como es usual, no es en Platón el mero principio vital, sino específicamente la mente humana (τὸ λόγον ἔχον aristotélico), porque su función incluye la supervisión, el control, la deliberación. La virtud que le corresponde

la *psyché* (págs. 294 y sig., *supra)*, a pesar de estar dispuesto a ofrecer una definición de la virtud en general, insiste en que, especialmente por motivos prácticos, es más útil enumerar las virtudes individuales y considerarlas por separado. «Se equivocan quienes dicen en términos generales que la virtud es «el bienestar del alma» o «la acción justa» o algo semejante. Mejor es enumerar las virtudes, como hizo Gorgias, que ofrecer definiciones tales» *(Pol.* 1260a25-28).

La función de *x* viene determinada por sus capacidades, porque, como en la definición platónica, es «lo que *x* sólo puede hacer, o hacer mejor que ninguna otra cosa» *(Rep.* 353a). En el caso del hombre, no hay duda alguna respecto de su facultad peculiar. La vida la comparte con las plantas, la sensación con los animales. Sólo el *lógos,* la capacidad de razonar, es exclusivamente suyo [29], de modo que su función propia como ser humano es «una actividad de la *psyché* de acuerdo con el *lógos,* o que no puede darse sin el *lógos*». Unido al *lógos* como lo distintivamente humano se encuentra, como se apuntó ya, el sentido o conciencia moral de lo justo y lo injusto [30], y el bien para el hombre se convierte en una actividad de la *psyché* (una traducción igualmente precisa sería «una ejercitación de la vida») de acuerdo con la virtud [31]. A continuación viene un compromiso sorprendente entre platonismo y realismo social o mero sentido común. Sería paradójico mantener que quien sufrió las desgracias de un Príamo vivió una vida feliz y bienaventurada [32]. Puesto que se pretende que el bien para el hombre corresponde a la noción aceptada de felicidad, las circunstancias externas tienen que ser también favorables, y el hombre feliz se convierte en «quien es activo de acuerdo con la virtud completa y provisto adecuadamente de bienes externos, no durante un período accidental, sino una vida completa» [33]. En el libro VII (1153b14-21) la observación se repite enfáticamente. La felicidad, en cuanto perfecta en sí misma, tiene que incluir al

---

es lo que Platón llama la justicia, de modo que el hombre justo «vivirá bien y, viendo bien (εὖ ζῶν), será feliz» (εὐδαίμων 351d, 354a). En *EN* 1098b20-22, Aristóteles copia el juego de palabras del ambiguo εὖ ζῆν (respecto del cual *vid.* el vol. IV, pág. 424 n. 23).

[29] Platón de nuevo, por supuesto. Cf. especialmente λογισμῷ en *Fedro* 249-c y el vol. V, pág. 433.

[30] *Pol.* 1253a15-18, pág. 345, *supra).*

[31] 1098a16-17. Enseguida veremos lo que se quiere dar a entender exactamente mediante ἀρετή, «virtud».

[32] Él es εὐδαίμων οὐ μὴν μακάριός γε (1101a7, en oposición presumiblemente consciente a Platón, *Rep.* 354a, μακάριός τε καὶ εὐδαίμων). No obstante, τῶν μακαρίων en 1100b34, mientras que, según 1100a8-9, a nadie que hubiera sufrido el destino de Príamo se lo podría llamar εὐδαίμων. El intento de hacer justicia tanto a Platón como a su propio sentido común parece que le ha llevado a alguna confusión mental, o al menos de terminología.

[33] 1101a14-16, 1153b14-19. La felicidad, el fin de la vida, no debe confundirse por esa razón con la buena fortuna material, la cual, si es excesiva, puede obstaculizar incluso la actividad apropiada.

placer. Aunque la mayoría de los placeres son despreciables, no lo son todos. Para ser feliz un hombre necesita tanto las ventajas corporales como las externas. Quienes dicen que un hombre sometido a tormento, o sumido en la desgracia espantosa, es feliz si es bueno, están diciendo, intencionadamente o no, una tontería. El énfasis varía. Leyendo *Pol.* 1323b23-29, podría suponerse que la acción conforme a la virtud y la sabiduría práctica es la única condición de la felicidad. Después de todo, dice, Dios es feliz y bienaventurado sin bienes externos de ningún tipo, mediante la perfección de su propia naturaleza. Pero unas pocas líneas después, como en la *Ética Nicomáquea,* pone de relieve que una pequeña cantidad de bienes terrenales es necesaria en todo caso para el ejercicio de determinadas virtudes [34]. No obstante, llamar a la riqueza la *causa* de la felicidad (como hacen los hombres) es tan absurdo como atribuir la interpretación brillante de un músico a su instrumento y no a su arte *(Pol.* 1332a25-27). Además, «el hombre verdaderamente feliz nunca puede llegar a ser desgraciado, porque no hará nunca nada odioso o bajo y, al ser verdaderamente bueno y sabio, soporta como conviene todo cambio de la fortuna y saca siempre el mejor partido de las circunstancias». En efecto, actuar virtuosamente es en sí un placer para el hombre bueno [35].

En el libro IX se expresa de una forma llamativa el lugar que ocupa el altruismo en una vida teóricamente egoísta. Parte del tratamiento relevante reza así (1169a15-24, 34-b2):

> Porque lo que hace el hombre malo no está en armonía con lo que debe hacer, mientras que el hombre bueno hace lo que debe. La razón *(noûs)* elige siempre lo mejor para ella misma, y el hombre bueno obedece a la razón. También es cierto que el hombre bueno hace muchas cosas por sus amigos y su patria, hasta dar su vida por ellos si es necesario. Renunciará a la riqueza y los honores y en general a los beneficios por los que luchan los hombres, conservando para sí mismo la nobleza, porque preferiría disfrutar de un placer intenso un corto tiempo que de uno débil durante mucho tiempo, y vivir noblemente un año que muchos sin objetivo alguno... En todas las acciones dignas de elogio se ve que el hombre bueno se asigna a sí mismo una porción mayor de lo que es noble. En este sentido, por ello, deberíamos ser amantes de nosotros mismos, pero no en el sentido en que lo son la mayoría de los hombres.

Otros [36] han puesto de relieve la incoherencia que existe entre este texto y la exigencia de que la felicidad sólo puede lograrse en una vida completa.

---

[34] *EN* 1099a31-b2. En el libro X menciona la liberalidad y la justicia (1178a28-30). Esto es seguramente una reminiscencia del anciano Céfalo de la *República* (331a-b).

[35] 1100b33-01a3, 1099a7-21.

[36] *Vid.* Hardie, en Moravcsik, *Aristotle,* pág. 319.

De todos modos, Aristóteles nos ha puesto en guardia. La *Ética Nicomáquea* no es una obra de teoría científica, sino un manual práctico, una guía para vivir. Como tal no puede aspirar a la coherencia, porque la vida misma está llena de incoherencias [37].

La deferencia aristotélica hacia las opiniones recibidas, siempre un rasgo de su pensamiento (cf. las págs. 103 sig., *supra)*, ocupa en este caso un lugar preeminente. «Debemos considerar», dice, «el principio a la luz no sólo de una argumentación lógica, sus conclusiones y sus premisas, sino también de lo que se dice comúnmente sobre ello». Después de mencionar unas pocas concepciones típicas de la felicidad, continúa: «Algunas de estas opiniones son populares y tradicionales, otras las sostienen unos pocos individuos distinguidos, y no es razonable que una y otra clase sean completamente erróneas, sino que es más razonable que sean acertadas en un aspecto al menos, o incluso en la mayoría» [38].

La virtud de cualquier cosa, pues, su excelencia propia o *areté*, consiste, como dijo Platón, en la capacidad para desempeñar su función propia, y la función del hombre es comprometerse en la actividad racional y moral. Es evidente que no podemos hacer esto desde el nacimiento, pero los niños tienen en su interior las «huellas y las semillas» [39] de un carácter plenamente humano. Aristóteles lo llama «virtud natural», en cuanto distinta de la virtud en el sentido verdadero (κυρία), pero esa virtud no es la que estamos buscando. Careciendo realmente del ingrediente del buen sentido *(noûs)*, ella puede ser perjudicial [40]. Efectivamente, como toda potencialidad (1129a13-14), puede actuar de dos formas. *Corruptio optimi pessima.* Un hombre malo hará diez mil veces más daño que un animal. Como dice en la *Política:*

> Del mismo modo que en su perfección el hombre es el mejor de los seres vivos, así también sin la ley y la justicia es el peor de todos. La maldad armada es algo muy cruel, y la naturaleza ha dado a los hombres armas proyectadas para usarlas en la causa de la inteligencia y la virtud, que, no obstante,

[37] La coherencia es un rasgo de τὸ ἀκριβές, y τὸ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον: las acciones nobles y justas admiten mucha variedad e irregularidad: lo referente a la acción y el provecho carece de estabilidad. *(Vid. EN* 1094b12-16, 1104a3-4, y otros pasajes citados en las págs. 91 y sig., *supra).*

[38] 1098b9-11, 27-29.

[39] Ἴχνη καὶ σπέρματα, *HA* 588a29.

[40] 1144b1-9. Aquí dice que incluso los animales, del mismo modo que los niños, tienen las virtudes naturales, aunque considerando que éstas son obviamente potencialidades, y que lo que no puede actualizarse en modo alguno no es una potencia *(Met.* 1074a24-26), esto parece sorprendente. Es tentador decir que los animales pueden mostrar valor (aunque nuestra palabra sea ἀνδρεία), pero su aguante irracional (θυμός) puede considerarse perfectamente como genéricamente diferente de la virtud de un hombre que abandona casa y amigos para morir por su patria. No obstante, Aristóteles tiene en la mente su principio de la continuidad biológica enunciado al principio de *HA*, libro VIII, respecto del cual *vid.* las págs. 301 sig., *supra.*

> pueden fácilmente usarse para fines opuestos. Carente de virtud es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón [41].

En esta concepción de una virtud natural, es decir, potencial, Aristóteles halla su respuesta a la famosa controversia sobre si la virtud era natural (obtenida mediante la *phýsis)* o simplemente una cuestión de costumbre, convención o ley *(nómos)* impuesta sobre la naturaleza humana a su pesar [42].

> No son, pues, por naturaleza ni contrarias a la naturaleza las virtudes implantadas en nosotros. Estamos más bien adaptados por naturaleza para adquirirlas, pero lo que las madura en nosotros es el hábito [43].

De manera que la inculcación de hábitos buenos es de importancia primaria, porque como sucede en las artes, pero contrariamente a como opera una facultad natural como la sensación, es sólo mediante la realización de las actividades implicadas (por ejemplo, tocar la lira) como adquirimos también la habilidad de realizarlas (1103a26-b2). De aquí la gran responsabilidad que cae sobre los padres de entrenar a sus hijos y sobre el estado de educar a sus ciudadanos. De nada sirve lanzar peroratas sobre teoría ética y social a alguien que no está entrenado aún en los buenos hábitos y habrá incluso algunos que, por su disposición natural, sean más sensibles que otros a la persuasión paterna y cívica. La pasión no es en medida menor una parte de nuestra naturaleza que la razón [44] y puede incitar a los hombres en la dirección errónea. En el libro X, de una forma pesimista, dice que vivir con templanza y con osadía es desagradable para la mayoría de las personas, y especialmente para los jóvenes. La educación moral exige no sólo la formación paterna, sino buenas leyes, porque la mayoría obedece más a la coacción que a la argumentación, y al castigo más que al bien en sí mismo [45].

LAS VIRTUDES INTELECTUALES: *LA PHRÓNĒSIS*

Aristóteles divide las virtudes en propias del carácter y propias de la inteligencia, o morales e intelectuales [46], y da como ejemplos de las segundas

---

[41] *EN* 1150a7-8, *Pol.* 1253a31-37.

[42] La controversia es el tema del vol. III, cap. IV.

[43] Libro II, 1103a23-26. Ἠθικὴ ἀρετή, que traducimos por «virtud moral», es en sentido más literal «virtud del carácter» (ἦθος) y carácter, dice Aristóteles (1103a17-18), toma su nombre, mediante un cambio insignificante, del hábito (ἔθος) a través del cual se forma.

[44] Algunas pasiones, como es el caso de la ira, son necesarias y naturales, otras no son ni naturales ni convenientes para el ser humano, sino sólo para las bestias (1135b20-22, 36a8-9). Las segundas se tratan en el libro VII, cap 5. Sobre las πάθη y la psicología que hay detrás de ellas tenemos W. W. Fortenbaugh, *A. on Emotion* (1975).

[45] *EN* II, cap. 1; I, 1095b4-6. Cf. X, 1179b20 y sigs.

[46] Libro II, *init.;* I, 13, 1103a3-7.

la sabiduría filosófica, el buen juicio y la sabiduría práctica [47], de las primeras la liberalidad, la amabilidad y el autocontrol. Puesto que es el *lógos*, la racionalidad, lo que determina la función del hombre, no deberemos sorprendernos de hallar que su ética adopta un giro fuertemente intelectual [48]. Él ha conservado de Platón la idea de la *phrónēsis* como la base indispensable de la moralidad, pero modificado su sentido para acomodarlo a su ética más práctica y a la ausencia de las Formas platónicas. Cuando en el *Fedón* (69a y sigs.) Sócrates dice que la moneda genuina con la que hay que comprar y vender todos los placeres y los dolores, medidos por la virtud, es la *phrónēsis*, mediante esta palabra quiere dar a entender la idea plenamente filosófica de la existencia de Formas morales absolutas e inmutables. En Aristóteles se ha convertido en la capacidad adulta de penetrar en las cuestiones prácticas, en el resultado de una aptitud inicial cultivada y desarrollada por la experiencia. Faltando las Formas, esto es todo lo que tenemos para apoyarnos y, como Aristóteles no se cansa nunca de insistir [49], ella no puede ofrecer nunca la certeza férrea de las verdades metafísicas. Quien la ha alcanzado es el *phrónimos* y de él debemos tomar nuestras pautas. Ella no es el conocimiento, porque los objetos del conocimiento no pueden estar sujetos a cambio, mientras que cambiar las cosas es precisamente la competencia de la *phrónēsis;* tampoco es arte *(téchnē)* [50], cuyo cometido es la producción, sino «un estado de la mente que mediante la aplicación de la razón ha alcanzado la verdad en el campo de lo que es bueno y malo para el hombre» [51]. Ella se ocupa de parte del campo de «las cosas que

[47] Σοφία, σύνεσις, φρόνησις. Es extremadamente difícil hallar equivalentes ingleses para estos y otros términos que denotan capacidades intelectuales. La σύνεσις se describe (y se diferencia de la φρόνησις) en el libro VI, cap. 11; la σοφία, en 1141a17-19, como la más exacta de todas las formas de conocimiento, que se une a la intuición intelectual respecto de la comprensión de los primeros principios, así como de sus consecuencias. La φρόνησις, la virtud intelectual relacionada más estrechamente con la conducta moral, será objeto de un tratamiento más amplio aquí.

[48] El fin del estudio ético no es el conocimiento, sino la *práxis*, la acción (1095a5-6). Habría que notar, sin embargo, que *práxis* y *praktikḗ*, contrariamente a nuestros equivalentes más próximos, se hallan limitadas a las actividades de los seres racionales. Los animales, aunque tienen sensación y deseos, y hablemos de ellos como si realizaran acciones, no participan de la *práxis* (1139a20), que se origina de la elección racional (προαίρεσις, *ib.* 31).

[49] A los pasajes citados con anterioridad añádase 1103b24-04a2: «Hay que admitir esto desde el principio, que toda exposición de la acción humana debe ofrecerse como un esbozo, no con exactitud detallada».

[50] En 1140b20, Aristóteles hace una pequeña digresión para resolver en una frase un problema planteado por Platón en el *Hipias Menor* (373c y sigs.). Allí Sócrates propone la paradoja de que un hombre que se equivoca, e incluso peca (ἁμαρτάνει y ἀδικεῖ) conscientemente es mejor que quien lo hace por ignorancia. Esto es verdad en las τέχναι, dice Aristóteles, pero no en las virtudes, una de las cuales es la φρόνησις.

[51] 1140b5-6. El tratamiento principal de la *phrónēsis* está en el libro VI, cap. 5. La palabra se traduce a veces por «sabiduría práctica», otras por un equivalente de una sola palabra,

admiten ser de otra manera», es decir, donde el cambio está en nuestro propio poder [52].

La *phrónēsis,* al ser un sentido *práctico,* «da órdenes» (es ἐπιτακτική, 1143a8, en lo que difiere de la simple comprensión, la σύνεσις) y se ocupa en consecuencia [53] de los casos individuales. Esto la hace semejante a la sensación en el campo epistemológico, y por esa razón también no se la puede identificar con el conocimiento, que tiene por objeto lo universal [54].

> 1142a23-27. Es evidente que la *phrónēsis* no es el conocimiento, porque ella se ocupa del particular último, como hemos dicho, pues tal es lo que tiene que hacer. [Cf. 1143a32-33]. Y se opone al *noûs* [aquí «la intuición intelectual»] [55], porque el *noûs* se ocupa de las definiciones, que no pueden deducirse lógicamente, pero la *phrónēsis* se ocupa de lo individual, de lo que no es posible el conocimiento, sino sólo la sensación.

Siendo necesariamente el fruto de una larga experiencia, no está al alcance de los jóvenes, como lo están las matemáticas, por ejemplo [56].

Respecto de su relación con la virtud dice Aristóteles (1144a6-9): «La obra del hombre se lleva a cabo de acuerdo con la *phrónēsis* y la virtud moral; la virtud asegura que el fin es el adecuado y la *phrónēsis* los medios para alcanzar el fin». Y de nuevo (1145a5-6): «La virtud señala el fin y

---

«prudencia». Pero «prudencia» tiene matices de egoísmo y precaución de los que *phrónēsis* está exento. (La palabra francesa «sagesse», usada por Gauthier, se aproxima más.) Una vez explicada, lo mejor es atenernos a la palabra griega y a su adjetivo *phrónimos.*

[52] Yo traduciría 1140a1-2: «De lo que admite ser de otra manera, una cierta parte [τι con genitivo partitivo] incluye tanto los productos como los actos», con preferencia a como se traduce en Oxford y Penguin, haciendo innecesaria la nota *ad loc.* de la versión Penguin.

[53] Cf. *Met.* 981a15-17: «La experiencia es conocimiento de lo individual, la *téchnē* de lo universal, y todas las acciones y producciones se ocupan de lo individual».

[54] Cf. *An. Post.* 87b28-35 y las págs. 157 sig., 204, *supra.*

[55] Allan *(Autour d'A.,* pág. 329) sugiere que ἀντικεῖται significa aquí no tanto «opuesto a» como «corresponde a, aunque con una diferencia». El contexto parece que lo excluye. Sea cual sea su significado, no impide que Aristóteles hable un poco después (1143a35-b5) de una división dentro del νοῦς mismo, una de cuyas clases es ἐν ταῖς πρακτικαῖς. (Respecto del nombre que hay que sobreentender *vid.* Stewart, II, pág. 91 (sobre 1143b1) y Michelakis, *Practical Principles,* págs. 27 y sig.) Ella se ocupa de los individuales y se equipara a la αἴσθησις. El νοῦς detecta no sólo τὰ πρῶτα (los primeros principios indemostrables y las definiciones), sino también τὰ ἔσχατα (los particulares) y, cuando es πρακτικός, se ocupa de lo particular y mudable. (Cf. *De an.* 433a16-17.) Ὁ ἐν ταῖς πρακτικαῖς νοῦς se parece sospechosamente a φρόνησις; es el νοῦς en un sentido diferente al de 1142a25. Estamos acostumbrados a tales pecadillos de la expresión que se reparan con facilidad. El νοῦς πρακτικός se halla también próximo a la διάνοια *(De an.* 433a18, *EN* 1139a33-36, Michelakis, *o.c.,* pág. 35 n. 41).

[56] 1142a11-16. Los jóvenes, además, sean niños en sentido literal o de carácter infantil, se dejan llevar fácilmente por sus pasiones (libro I, 1095a2-8). Cf. la cita de Russell en la pág. 347, *supra.*

la *phrónēsis* hace que hagamos lo que conduce a él». Estas declaraciones (con las cuales cf. 1144a20-22) y las que se refieren a que la *phrónēsis* se ocupa de los casos particulares, hacen difícil mostrarse de acuerdo en que, como sostienen especialistas eminentes, «la *phrónēsis* no debe reducirse a la intuición de los particulares y al descubrimiento de los medios» [57]. Sea cual se la verdad sobre los fines y los medios, la *phrónēsis* y la virtud moral, o bondad del carácter, se hallan estrecha y recíprocamente unidas, en el sentido de que ninguna de las dos puede existir sin la otra. «Es evidente por lo que se ha dicho que no es posible ser genuinamente (κυρίως) bueno sin la *phrónēsis* o *phrónimos* sin la bondad moral». Una vez más, «La *phrónēsis* está unida a la bondad de carácter, y ella a la *phrónēsis,* porque los primeros principios de la *phrónēsis* se ajustan a las virudes morales y la perfección en la virtud concuerda con la *phrónēsis*» [58]. La función del *phrónimos* la ha resumido sucintamente Ackrill del modo siguiente:

> El *phrónimos* tiene que decidir qué hacer en circunstancias particulares y a menudo complicadas. De modo que tiene que ser capaz de captar los hechos relevantes y llegar a la decisión adecuada. Eso requiere experiencia, un ojo (1143b14) para lo que es y no es esencial, un «sentido» de lo que es oportuno (1109b23, 1113a1, 1142a27) [59].

---

[57] Allan, en *CR,* 1962, pág. 137, aludiendo a Gauthier. Allan mismo está de acuerdo. *Vid.* su artículo «A.'s Account of the Origin of Moral Principles» (orig., 1953, ahora en *Articles on A.,* 2, págs. 72-78. Es una opinión antigua, aunque Zeller, Jaeger y Burnet se han opuesto a ella. La apoya también con energía Michelakis, que escribe *(Practical Principles,* pág. 56) que 1145a5-6 «no puede tomarse en el sentido de que el elemento racional de la *Phrónēsis* se ocupa sólo de elegir los medios para alcanzar el fin de la acción». Bien, ciertamente parece que es lo que quiere decir el texto, pero él sostiene que la contraposición entre σκόπος (τέλος) y τὰ πρὸς τὸν σκόπον (τὸ τέλος), en Aristóteles, no corresponde a nuestra propia distinción entre fines y medios. Cuando dice (pág. 60) que la descripción del hombre bueno en el libro III (1139a25-33) es una prueba de que la *phrónēsis* incluye postular el fin bueno, esto difícilmente tiene en cuenta el hecho (que también él menciona) de que el hombre bueno tiene que poseer también la ἠθικὴ ἀρετή.

Cornford dejó una nota manuscrita a 1142b31-33 que merece la pena conservar. Aristóteles dice allí que es deber del *phrónimos* haber deliberado bien (τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι), lo cual conduce a la definición de εὐβουλία como ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τελος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν. Cornford comenta: «¿Alude οὗ a τὸ συμφέρον? La frase equivale entonces a decir que εὐβουλία prácticamente = φρόνησις, puesto que εὐβουλία = ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, φρόνησις = ἀληθὴς ὑπόληψις τοῦ συμφέροντος κτλ. De modo que εὐβουλία (respecto de la cual es difícil hallar una posición independiente en el esquema) se fusiona en la φρόνησις». La referencia de οὗ a τὸ συμφέρον la sugirió también Julius Walter y Burnet (Allan, *Articles on A.,* pág. 76). Otras interpretaciones pueden verse en J. M. Cooper, *Reason and Human Good en A.,* págs. 63 y sig.

[58] 1144b30-32, 1178a16-19, Cf. 1152b7-8.

[59] Ackrill, *Ethics,* pág. 257, tiene una nota a 1142a25. La palabra αἴσθησις aparece en otros tres de los pasajes a los que él alude.

Se trata de una rectificación de la asimilación socrática de todas las virtudes al conocimiento o la sabiduría *(phrónēsis)*.

> 1144b15-21. Hay dos formas de virtud, la virtud natural y la virtud en el sentido estricto, y la segunda no puede lograrse sin la *phrónēsis*. De aquí que algunos digan que todas las virtudes son formas de la *phrónēsis*. Sócrates en parte tenía razón y en parte estaba equivocado: equivocado por pensar que todas las virtudes eran formas de la *phrónēsis*, pero tenía razón al decir que todas ellas implicaban la *phrónēsis*. Esto lo confirma el hecho de que también ahora todos los pensadores, al definir la virtud, después de describir la condición en sí y a lo que se refiere, añaden «de acuerdo con la norma correcta». «Correcta» significa la norma que concuerda con la *phrónēsis*.

Ahora pueden contrastarse el buen sentido práctico y la sabiduría filosófica. A sabios como Anaxágoras y Tales se les llama sabios, pero no *phrónimoi*, porque se ve que están descuidando su provecho propio. Los hombres dicen que ellos tienen el conocimiento de cuestiones elevadas y difíciles, maravillosas y divinas, pero no útiles [60].

Cuánto se ha apartado, en todo lo referente a su base intelectual, la concepción aristotélica de la virtud del mundo de los absolutos platónicos se muestra en la analogía que Aristóteles traza entre una disposición virtuosa y un oído musical. «El hombre bueno, por el hecho de estar en posesión del bien, experimenta placer en las acciones virtuosas y le duelen las acciones malas, exactamente igual que el músico disfruta con las melodías bellas y le molestan las malas»; y de nuevo, «Los placeres difieren por su índole. No se puede disfrutar del placer del justo sin ser justo, del mismo modo que tampoco del placer de la música sin ser músico» [61]. El juicio moral y el gusto estético arrancan por igual de un don natural, pero maduran con la práctica [62].

El silogismo práctico. Que la *phrónēsis*, a diferencia de la sabiduría teorética *(sophía)*, se ocupa de los casos particulares se pone de manifiesto mediante el llamado silogismo práctico [63]. En el silogismo aristotélico clásico, diferente de su derivado medieval, el sujeto de la premisa menor —y por ello el de la conclusión— es una clase o especie, nunca un individual. Ello se debe a que el silogismo es un instrumento del conocimiento, y de

[60] Sin duda, era típica la historia de la risa que suscitó Tales por caer en un pozo mientras estaba estudiando las estrellas, ávido de aprender los misterios de los cielos, pero ignorante de lo que había a sus pies.

[61] *EN* 1170a11, 1173b29-31.

[62] Ἄσκησις. Sobre la ἄσκησις de la ἀρετή *vid.* 1170a11-12.

[63] Οἱ συλλογισμοὶ τῶν πρακτικῶν, 1144a31. No obstante, Hardie *(A'.s Ethical Theory*, págs. 240-43) niega que el nombre «silogismo práctico» se remonte al mismo Aristóteles.

los individuales no puede haber conocimiento, sino sólo sensación (págs. 157, 204, *supra)*, pero el silogismo práctico (o aplicado), al estar dirigido a la acción, carecería de utilidad si concluyera sólo en generalidades. Aristóteles alude al silogismo práctico en una serie de lugares y da varios ejemplos [64]. Por desgracia, «es un hecho evidente que difícilmente dos de estos ejemplos tienen la misma estructura, y en determinados casos las diferencias son más visibles que las semejanzas» [65]. También son improbables en grados diversos. ¿Quién partiría, por ejemplo, de la premisa «hay que probar todo lo dulce», o aceptaría la lógica de «Tengo que hacer algo bueno; una casa es algo bueno» (conclusión) él construye inmediatamente una casa? [66]. La premisa menor de este silogismo parece que tiene incluso un sujeto individual, pero Aristóteles resalta que la conclusión no es nada expresado en palabras, sino la acción misma. «El fin [*sc.* del pensamiento científico] es la verdad contemplada, porque, cuando se entienden las dos premisas, se entiende y comprende la conclusión; pero, en este caso, la conclusión que resulta de las dos premisas se convierte en la acción... Que la conclusión es la acción es evidente». Las premisas deben señalar a una acción que sea buena y posible y puede haber diversos estadios intermedios de la acción antes de alcanzar el fin [67]. Esto puede requerir, como hemos sabido por

---

[64] *Vid. MA* 701a7-23, *EN* 1146b35-47a7, *De an.* 434a15-21.

[65] A. Broadie, «A. on Rational Action», *Phron.*, 1974, pág. 71. Es natural, por ello, que haya sido objeto de una gran controversia. Aparte de las obras generales sobre Aristóteles, otras contribuciones bastante recientes incluyen a Kapp, en *Articles on A.*, págs. 45 y sig. (orig., 1931); Allan, «The Practical Syllogism», en *Autour d'A.* (1955); Ando, *A.'s Theory of Practical Principles and Weakness of Will* (1966), cap. II D; A. Kenny, «The Practical Syllogism and Incontinence» *(Phron.*, 1966); Broadie, «The Practical Syllogism» *(Analysis*, 1968-69); S. G. Etheridge, «A.'s Practical Syllogism and Necessity» *(Philologus*, 1968); G. Even-Granboulan, «Le syllogisme pratique chez A.» *(Les études philos.*, 1976); P. Donini, «Incontinenza e sillogismo pratico» *(R. crit. di storia della filos.*, 1977); R. Martin, «Intuitionism and the Practical Syllogism in A.'s Ethics» *(Apeiron*, 1977). La bibliografía de Ackrill, en la pág. 277 de *A.'s Ethics*, llega hasta 1968, la ed. de Penguin (pág. 51) a 1971. En lo que a mí respecta, sin embargo, probablemente he recibido más luz de una exposición más antigua, la de Grant en su *Ethics* I, págs. 263-70.

[66] Un ejemplo mejor sería el silogismo que ofrece Davidson en *Moral Concepts*, ed. Feinberg, pág. 103: (premisa mayor) «Todo acto mío que resulte de mi conocimiento del tiempo es deseable»; (premisa menor) «Mirar el reloj dará como resultado mi conocimiento del tiempo»; (conclusión) «Mira su reloj». El mismo Aristóteles dice que en un caso de este tipo la acción silogística es instantánea e inconsciente *(MA* 701a28-32).

[67] *MA* 701a10-13, 22-25; cf. *EN* 1147a27-28. Podría pensarse (y así se ha pensado) que la idea de que de premisas dadas pueden deducirse acciones y no proposiciones implica «una forma de pensamiento peculiar, por no decir misteriosa». A esto ha replicado J. M. Cooper *(Reason and Human Good in A.*, pág. 57) que ello es sólo el resultado inevitable de los presupuestos del silogismo práctico, cuya premisa mayor expresa los contenidos de las decisiones o los deseos normales. «Puesto que se supone que el agente ha determinado ya, bien por haber tomado una decisión o por haber adoptado un fin que le propone su deseo, hacer una

otros lugares, una línea completa de pensamiento incluso antes de que la acción se inicie y el «silogismo práctico» se convierte en una cuestión muy compleja. En este aspecto se relaciona de un modo interesante con el procedimiento del médico (quien debe pensar en términos de casos individuales, 1097a13 y pág. 245, *supra)* al abordar un problema médico, con lo que nos recuerda, de una forma no demasiado indirecta, la prioridad de la forma respecto de la materia. De la ontología a la ética aplicada siempre hay hilos que conectan las manifestaciones diversas de esta mente polifacética, pero en modo alguno incoherente.

Es difícil, sin embargo, no criticar este intento de meter por la fuerza las fuentes de la acción en el marco del razonamiento científico. Aristóteles parece haber olvidado temporalmente su propio principio de que un *lógos* debe adaptarse a su objeto y que ninguna discusión de la acción humana debería tender a la precisión de la lógica formal o las matemáticas [68]. Esto puede haber sucedido (por aventurar una conjetura) porque el silogismo práctico se introdujo, al menos en parte, como un *argumentum ad hominem,* pensando en la paradoja socrática de que nadie actúa mal a sabiendas, de manera que no existe algo semejante a la *akrasía* (la intemperancia o falta de autocontrol). En qué sentido actuar mal es compatible con el conocimiento de lo que es erróneo es algo que exige una investigación ulterior, y al silogismo práctico se lo relaciona expresamente con Sócrates y con el problema de la intemperancia en *EN* VII, capítulos 2 y 3 [69].

Estrechamente relacionadas con la *phrónēsis* están la elección y la deliberación. La elección (προαίρεσις) «pertenece a la esfera de lo voluntario», «es una combinación del deseo con la razón», o «un deseo deliberado de lo que está en nuestro poder» [70]. También la deliberación (βούλευσις) se ocupa de las cosas que podemos hacer nosotros mismos, especialmente cuando hay más de una forma de intentarlas. Es un proceso mental emprendido

---

cosa determinada si se le da la oportunidad, él actúa por supuesto cuando ve la oportunidad. ¿Qué otra cosa cabría esperar que hiciera?

[68] *EN* 1103b34-04a3 (pág. 91, *supra).* Otros han experimentado lo mismo. Cf. Mure, *Arist.,* pág. 148 n. 1 y 211 n. 3: «Puede parecer dudoso que Aristóteles se asesorara bien en la cuestión de tratar el pensamiento práctico desde el punto de vista del silogismo». «El silogismo práctico es un híbrido producido por el intento aristotélico no muy afortunado de asimilar el pensamiento práctico al teorético»; Milo, *A. on Practical Knowledge,* págs. 53 y 54: «Es difícil ver cómo la analogía con el razonamiento teorético puede ayudarle en su intento por explicar cómo puede la razón ser práctica... No se necesitan las acciones porque están vinculadas lógicamente por una serie de premisas». Allan, en *Autour d'A.* adopta una opinión más favorable.

[69] Sobre Sócrates *vid. EN* 1145b25 y sigs. La sugerencia se me ocurrió al leer *Autour d'A.,* de Allan, pág. 332 con n. 3, aunque no pienso que él mismo lo esté haciendo. De Sócrates y el problema de la *akrasía* se trata en las págs. 377 y sigs., *infra.*

[70] La προαίρεσις es el tema de *EN* III cap. 2. Sobre lo dicho en el texto *vid.* también *MA* 700b23, *EN* 1113a11, 39b4-5. Ella es ὄρεξις βουλευτική, en 39a23.

con miras a descubrir los medios mejores para un fin predeterminado. Por ejemplo, un médico delibera sobre los medios de restituir la salud, pero no sobre el valor de la salud en sí [71]. La elección es su resultado, porque la elección se ocupa también de la selección de los medios, no de los fines. En el lenguaje ético de Aristóteles, fines son aquello que *deseamos,* mientras que nosotros *seleccionamos* (después de la deliberación debida) los medios mejores de cumplirlos (1111b26-27, 13b3-5). El *phrónimos* es, en términos generales, quien es capaz de deliberar bien sobre lo que le beneficiará a él mismo, no precisamente en las acciones particulares, sino teniendo en consideración la vida buena en general (1140a25-31, 41b9-10) [72].

---

[71] Respecto de la ausencia de deliberación sobre los fines cf. las págs. 127 sig., *supra.* Por supuesto que puede haber una jerarquía de los medios en relación con los fines. *A* puede ser un medio para *B,* que es su fin, pero que puede ser, sin embargo, un medio para un fin ulterior C. Se puede correr para reducir peso y reducir peso por causa de la salud. (Cf. los pasos sucesivos que adopta el médico, pág. 245, *supra.)* Al poco peso se le puede considerar incluso como una «parte constitutiva» de la salud, el fin. Dudo, no obstante, que esto justifique que Cooper mantenga *(Reason and Human Good in A.,* págs. 4, 22, 97 y sig. y en otros lugares) que Aristóteles tenga en cuenta en cierto modo la posibilidad de que puede deliberarse sobre los fines, lo cual (como Cooper por supuesto estima) él niega *totidem verbis (EN* 1113b3-4 y 1112b11-12, βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ πρὸς τὰ τέλη; de nuevo en *Ret.* 1362a18-19). La partícula *en cuanto* (ᾗ) es importante para Aristóteles. La concepción de Cooper, sin embargo, es compleja. Obsérvese su modificación de la misma en la pág. 59, y el modo en que se expresa en las págs. 81-82 y 86 («la deliberación selecciona la acción sólo en cuanto instrumentalmente buena»).

[72] Sobre la relación entre deliberación y silogismo práctico *vid.* ahora la obra seria y provocativa de J. M. Cooper, *Reason and Human Good in A.* Un argumento fundamental de esta obra es que τὸ ἔσχατον *(vid.* su Apéndice) y τὸ καθ' ἕκαστον, en este contexto, no aluden, como se ha pensado generalmente, a lo individual, sino a la *infima species.* Puede que tenga razón y hay que leer sus argumentos, pero se me ocurre una crítica. Al hablar de los objetos de la sensación (o percepción, αἴσθησις) parece que traza una antítesis falsa entre los tipos y los individuales, llegando a decir incluso que, según Aristóteles, el objeto de la percepción «no es nunca un particular concreto como tal, sino siempre una cosa de una clase determinada» (pág. 43 n. 53). De hecho, el objeto de la percepción es *tanto* un particular concreto como tal *como* la forma específica tal y como se halla representada en el particular. Cooper cita incluso *An. Post.* 100a17-b1: ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, sin la oración anterior καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ'ἕκαστον. La conclusión a que llega partiendo de 87b29-30 también es errónea. Aristóteles dice allí que la percepción sensorial no puede procurar el conocimiento porque, *aunque* él es τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος («tiene por objeto lo que es de tal naturaleza y no 'ésta cosa concreta'») al mismo tiempo, no obstante, αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τε καὶ ποῦ καὶ νῦν («Hay que percibir un individual que aparece en un lugar y tiempo determinado»). Los sentidos no pueden percibir por ello el universal, precisamente porque él no es algo individual o «aquí y ahora». Haciendo hincapié en el argumento continúa (líneas 37-39): «La percepción tiene por objeto necesariamente las cosas una a una, mientras que el conocimiento procede del reconocimiento del universal». No queda ninguna duda de que el objeto de la percepción es ante todo un concreto particular. (Cf. las págs. 196, 204, *supra).*

LA VIRTUD

Deberíamos aprestarnos ahora a abordar la definición famosa de la virtud *(aretḗ,* la excelencia específicamente humana). Reza así (1106b36-07a2) [73]:

> La virtud, pues, es un hábito de la elección, que permanece en un término medio relativo a nosotros y determinada por la razón tal y como la determinaría el *phrónimos.*

La virtud es ante todo, una disposición establecida, un estado permanente *(héxis,* latín *habitus)* [74]. La realización de un acto virtuoso único no es garantía de virtud. El criterio es si ella «va a contrapelo» o se realiza de buena gana y con un cierto placer. Dos pasajes son relevantes en particular.

> 1144a13-20. Del mismo modo que decimos que ciertas personas realizan acciones justas sin ser justos (por ejemplo, quienes obedecen los mandatos de la ley contra su voluntad, o por ignorancia o por alguna otra causa, y no por las acciones mismas), aunque hacen lo que es adecuado y lo que un hombre bueno debe hacer, así también podría parecer que para ser bueno hay que estar en un estado determinado, actuando por elección y por causa de las acciones mismas.
>
> 1104b3-13. Como indicio de los estados hay que tomar el placer o el dolor que sigue a los actos. El hombre que se abstiene de los placeres del cuerpo y está contento con actuar así posee la virtud de la templanza, mientras que el hombre a quien le contraría la abstención es un intemperante. La virtud moral tiene que ver con los placeres y los dolores, porque es el placer el que nos hace actuar mal y el dolor el que nos impide hacer el bien. Por lo tanto, como dice Platón, hay que entrenarse desde la infancia en sentir placer y dolor con las cosas apropiadas. En eso consiste el tipo adecuado de educación [75].

Sólo mediante la realización repetida de actos buenos llegaremos a hacernos finalmente hombres buenos. «No es el carácter de la acción virtuosa en sí el que hace a uno genuinamente justo o temperado, sino el carácter de quien la hace, que debe actuar: *a)* con conocimiento, *b)* por una elección deliberada de la acción por sí misma, y *c)* con firmeza y coherencia» (1105a28-33). En cuestiones de conducta, Aristóteles tiene un desprecio característico por los teóricos de sillón. Sólo haciendo el bien, dice, nos hacemos buenos.

---

[73] Una definición provisional (nominal más que real, cf. la pág. 189, *supra)* ha aparecido en 1106a22: «La virtud del hombre debe ser la condición que le hace un hombre bueno y capaz de desempeñar bien su función propia».

[74] Sobre la ἕξις *vid.* la pág. 231, *supra.*

[75] Cf. Platón, *Leyes* 653a y sigs. y, sobre la importancia suprema del placer y el dolor, «las cuerdas mediante las que se balancean los muñecos humanos», 636d y 732e.

1105b9-18. La mayoría de los hombres no actúan así. Ellos se refugian en la teoría [76], se imaginan que son filósofos y esperan de esta forma hacerse buenos, como los pacientes que escuchan atentamente lo que les dice el médico pero no cumplen ninguna de sus instrucciones. Del mismo modo que ellos no conseguirán la salud del cuerpo, tampoco estos «filósofos» lograrán la salud del alma.

La cuestión siguiente es que la virtud consiste en seguir un término medio entre dos extremos. En esencia es un término medio, aunque respecto de la valoración es un punto culminante o cima. El rechazo del exceso y el defecto y la conservación de la medida debida como garantía del bien fue una idea que Aristóteles compartió con Platón: «compartió» mejor que «debió a» Platón, porque ambos estaban dando forma filosófica a una idea típicamente griega [77], encerrada en el mandato délfico «nada en demasía» y reflejada en la filosofía pitagórica, los trágicos [78] y en otros lugares. Este énfasis sobre el valor de la moderación y el peligro del exceso es quizá el legado más valioso del pensamiento ético griego, bien en la sabiduría popular o en la teoría filosófica. En Platón es más notable en los diálogos tardíos *Político, Filebo* y *Leyes* [79]. Fue Platón quien introdujo la distinción, adoptada por Aristóteles, entre dos clases de medida, la matemática, que se refiere a las cantidades, por ejemplo, el 6 como medio aritmético entre el 2

[76] Εἰς τὸν λόγον καταφεύγοντες. En *Fedón* 99e, el Sócrates platónico se describe a sí mismo como εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα en su búsqueda de la verdad. ¿Puede ser accidental la semejanza? Otro pasaje al que parece aludirse en *Rep.* 619c, donde al hombre que, en la elección de las vidas del otro mundo, opta por la tiranía fuerte, pasando por alto en su apresuramiento que la vida elegida incluye también horrores inefables como devorar a sus propios hijos, se le describe como aquel que en su existencia anterior terrena «había vivido en una ciudad bien gobernada y adquirido la virtud más bien por el hábito que por la filosofía» —precisamente el modo en que, según expone aquí Aristóteles, *debería* adquirirse la virtud moral firme—.

[77] Düring *(Arist.,* pág. 448) escribe como si la influencia de Platón fuera incompatible con un origen en ideas populares, ¿pero no estarían ellas detrás de ambos? Está influenciado por Krämer, quien ha «demostrado convincentemente» que el punto de partida aristotélico es la «Prinzipienlehre» (no escrita) de Platón. Su otro comentario sigue siendo interesante: «Aristóteles no fue el primero que descubrió el principio de la medida adecuada y aplicó este principio a los fenómenos éticos. Lo tomó de Platón y construyó su propia doctrina sobre él, aun renunciando a la ontología de Platón. La doctrina del término medio, concebida correctamente como un método de ofrecer una descripción fenomenológica de la virtud y el vicio, es el logro específico de Aristóteles». Sobre la influencia platónica alude a Stewart *(Ethics* I, pág. 196), quien señala acertadamente que la palabra platónica μέτριον es mejor que la aristotélica μέσον. Aristóteles usa μέτριον ocasionalmente. En *Pol.* 1295b4, se empareja con μέσον, en *EN* 1107a7, con ὡς δεῖ, y en *Ret.* 1390b9, con ἁρμοττον.

[78] Sóf., *Edipo en Colono* 1211-14, y Eur., *Medea* 125-28, cantan las alabanzas de τὸ μέτριον.

[79] *Vid. Pol.* 284a-b, y el vol. V, índice *s. vv.* medida, *métrion.* Una serie de referencias de las *Leyes* se recogen en ese mismo volumen, pág. 393 n. 183.

y el 10, y la axiológica, que se rige por la norma de lo que es moderado, adecuado, oportuno o necesario [80]. Aristóteles la llama «el término medio relativo a nosotros» en la esfera de las emociones y las acciones, que es el ámbito de la virtud. Los pitagóricos asignaron lo correcto al límite y lo erróneo a lo ilimitado, porque hay un número infinito de formas de equivocarse, pero sólo una de acertar.

«Relativo a nosotros» tiene un significado más. Acertar en el dorado término medio [81] es difícil, de manera que la virtud es algo raro y noble, y la mayoría de nosotros tiene que contentarse con lo que más se le aproxima, reducir nuestros errores al mínimo. El secreto consiste en inclinarse siempre hacia el extremo que es menos *a)* distante del término medio, porque un extremo siempre es menos malo que el otro, por ejemplo, la temeridad está más próxima al valor verdadero que la cobardía, y *b)* al que es menos semejante a nuestra naturaleza individual, si se juzga por el agrado o el desagrado que despierta en nosotros. Esto nos llevará lo más cerca posible del término medio, del mismo modo que los bastones inclinados se enderezan si se los inclina en la dirección contraria. De manera que habría que obligar a las personas miedosas a enfrentarse a los peligros y vencer así su miedo. Parece un régimen austero, pero «en todo debemos estar en guardia contra el placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad» [82].

Para ampliar y clarificar lo que entiende por la doctrina del término medio, Aristóteles escribe (1106b18-24):

> La virtud moral tiene que ver con las emociones y las acciones, en las que existe el exceso, el defecto y el término medio. Por ejemplo, el miedo, la confianza, el deseo, la cólera, la piedad, el placer y el dolor en general pueden darse en demasía o en muy pequeña medida, ninguna de cuyas cosas es buena; pero sentirlo en el momento oportuno, por las razones oportunas, en relación con las personas oportunas, con los motivos oportunos y en la forma oportuna [83] —eso es lo que se entiende por el término medio y lo mejor, lo cual es la señal de la virtud—. Las acciones evidencian también exceso, defecto y término medio.

---

[80] Platón, *Pol.* 284e; en Aristóteles, *EN* 1106a26 y sigs. La irrelevancia de las proporciones puramente numéricas en relación con los valores se ejemplifica en *Met.* 1092b26 (vol. V, pág. 292).

[81] La metáfora horaciana que expresa el aristotélico μέσον τε καὶ ἄριστον.

[82] Literalmente «insobornablemente», 1109b7-9. Cf. 1113a32-b2: «Quizá el hombre bueno sobresale de los demás porque ve la verdad en los casos individuales, siendo, por así decir, la norma y la medida de ellos. Podría parecer que el error de la mayoría procede del placer, que parece que es algo bueno, aunque no lo es. Por ello elige lo placentero como bueno y huye del dolor como malo».

[83] Cf. 1109a28-29 y el paralelismo entre la justicia y la medicina en 1139a14-19, que indudablemente debe algo a Platón, *Fedro* 248a-c.

Es evidente que Aristóteles incluía en su noción del término medio o vía intermedia bastante más de lo que se le ocurriría a la mayoría de las personas. Con todo, no todas las acciones y las emociones admiten un término medio: algunas son justamente equivocadas *per se*. Por ejemplo, dice Aristóteles con gravedad, la moralidad no indica con qué mujer, cuándo y cómo habría que cometer adulterio [84]. Cometerlo es simplemente inmoral. Respecto de las pasiones esto se aplica, por ejemplo, al rencor, la desvergüenza y la envidia.

Finalmente, el estado virtuoso está determinado por la razón, tal y como el *phrónimos* lo determinaría. No puede haber separación entre virtudes morales e intelectuales. Como hemos visto (págs. 360 sig., *supra)*, no se puede ser *phrónimos* sin ser bueno, ni bueno sin la *phrónēsis* (1141b31-32). Se puede presentar la objeción pertinente de que, una vez que se ha abandonado el concepto matemático de un término medio, la doctrina es de poco valor práctico. Incluso con la ampliación que Aristóteles la dio (en el tiempo oportuno, por el motivo oportuno, etc.), equivale a poco más que «actúa como deberías actuar», y una frase semejante no puede proporcionar consejo moral [85]. Ahora bien, para empezar, no es fácil para nadie fundamentar una ética práctica en normas firmemente establecidas sin la ayuda de un trasfondo metafísico como el de Platón o las sanciones de la religión. Aristóteles admite francamente que pocos son capaces de adquirir la virtud genuina en cuanto diferente de la «natural» o potencial; hay que llevar a «la mayoría» a ver las ventajas del buen comportamiento mediante la educación de los padres, la opinión pública, las sanciones legales y cosas por el estilo. Pero él no tiene ninguna duda de que *hay* normas y lo que le sostiene es la fe en que, dado que todos los hombres tienen el don de la razón, aunque muchos puedan hacer un mal uso de él, algunos lo cultivarán hasta el punto de adquirir la *phrónēsis,* la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo en los casos particulares, que comparó con la percepción (aproximándola de ese modo al *noûs,* 1143b5). Es una especie de sexto sentido, un ojo u

---

[84] (Aristóteles poseyó evidentemente el arte del conferenciante de mantener la atención del auditorio suscitando en ocasiones una sonrisa.) Barnes *(Ethics,* ed. Penguin, pág. 23) hace la observación, que han ignorado prudentemente los moralistas, de que, si la doctrina de Aristóteles nos insta a no beber demasiado vino, igualmente nos insta a no beber demasiado poco. Pero, si Aristóteles hubiera sido un propagadista de la abstención total (lo cual no fue; *vid.* 1154a15-18), no habría contravenido su doctrina situar el beber vino en la misma clase que el adulterio. Uno no se puede resisitir a recordar la historia, bien conocida en los círculos académicos, del invitado farisaicamente abstemio a un colegio de Oxford, el cual, cuando el Director le ofreció vino, se incorporó y replicó: «¡Preferiría cometer adulterio!» (a lo que se dice que la respuesta del Director fue «Todos lo preferiríamos, mi querido colega, todos los preferiríamos»).

[85] *Vid.* Barnes, *Ethics,* ed. Penguin, pág. 25.

oído moral, y en un pasaje de la *Política*, que debe algo a Platón, dice que quienes la poseen están destinados para el gobierno de sus ciudades.

> La *phrónēsis* es la única virtud especial de los gobernantes. Podría decirse que las demás tienen que ser comunes a gobernantes y gobernados, pero la virtud de los gobernados no es el conocimiento, sino la opinión verdadera. El hombre sometido a gobierno es semejante a un constructor de flautas, mientras que el gobernante se parece al músico que la usa [86].

En la *República* de Platón el conocimiento era el coto de los gobernantes-filósofos arduamente entrenados y los ayudantes vivían sujetos a la opinión verdadera. La diferencia estaba en el objeto, las Formas inmutables o el mundo cambiante. Para Aristóteles, la *phrónēsis* se diferenciaría de la opinión verdadera por comprender tanto la razón como el hecho.

Aristóteles continúa tratando de las virtudes y los vicios separados y se suscita la cuestión de hasta qué punto consideró la virtud como una unidad, como hizo Platón y su propia definición de la misma parecería indicar. En cierto modo lo hizo, en el sentido de que la virtud única de la inteligencia asegura la posesión de todas las demás.

> 1144b32-45a2. De este modo puede resolverse el argumento dialéctico de que las virtudes están separadas unas de otras, por la razón de que el mismo hombre no se halla igualmente dotado por la naturaleza de todas las virtudes, sino que habrá adquirido una, aunque no haya adquirido otra. Esto puede ser cierto respecto de las virtudes naturales, pero no en relación con aquellas mediante las que se llama a un hombre bueno sin más. Si la *phrónēsis* está presente, todas están presentes.

Teniendo a nuestra disposición la distinción entre actos individuales y disposición establecida, entre virtud «natural» y «perfecta», las *acciones* del mismo hombre pueden ser sin contradicción valientes, pero injustas, licenciosas, pero generosas, y la afirmación adopta una apariencia menos paradójica que la que adoptó en Platón. Un principio cardinal de Aristóteles fue que, mientras que una definición genérica es siempre posible, la específica es más

[86] *Pol.* 1277b25-30. (Sobre el constructor de flautas *vid.* Platón, *Rep.* 601d-e.) Habría que reparar, no obstante, en el contexto. Aristóteles acaba de decir que el gobierno político (definido como gobierno sobre hombres libres) se aprende en primer lugar obedeciendo: «Es bueno decir que no se puede gobernar bien si no se ha estado sujeto a gobierno. Cada uno requiere una virtud diferente, pero el buen ciudadano debe comprender y ser capaz de ambas cosas. En eso consiste la virtud de un ciudadano, en conocer desde ambos lados el gobierno de los hombres libres» (1277b7-16). En la *Ética Nicomáquea* no hay mención alguna de esto y nos quedamos con alguna incertidumbre. Parece una especie de descripción de las bases teóricas de la democracia griega, pero en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles está lejos de sugerir que todo ciudadano de una *pólis* es capaz de ejercer la *phrónēsis*.

útil y proporciona más información, y él diría respecto de la virtud como dijo del alma, «Si tú deseas una definición general, aquí la tienes, pero el procedimiento más pertinente es describir cada una de sus manifestaciones por separado» [87]. En las cuestiones prácticas esto es cierto *a fortiori,* y el libro II cap. 7, donde efectúa la transición de «la virtud» a «las virtudes», comienza con el recordatorio característico: «Pero no basta con hacer esta formulación general. Debemos aplicarla a los ejemplos particulares, porque, tratándose de la conducta, aunque las formulaciones generales abarcan un campo más amplio, las particulares están más próximas a la verdad. Las acciones tienen que ver con casos individuales y nuestras exposiciones deben concordar con esto». En este sentido, se mostró de acuerdo con Gorgias sobre la ventaja de tomar las virtudes una por una en lugar de contentarse con descripciones vagas y generales de la virtud tales como «bienestar del alma», «conducta justa» o definiciones por el estilo *(Pol.* 1260a25-28, pág. 354, *supra).*

LAS VIRTUDES (I)

Aristóteles remite a sus oyentes a una «tabla» o «diagrama» [88], del que resume una serie de términos medios virtuosos y los extremos correspondientes en relación con clases diferentes de acciones y pasiones, poniendo de relieve que no todas ellas tienen nombres. En las actitudes respecto de los placeres y los dolores, por ejemplo, el término medio virtuoso es la templanza, el sometimiento excesivo al placer es la intemperancia, la valoración insuficiente del mismo es rara y carece de nombre. El mismo Aristóteles sugiere «insensibilidad». En el dar dinero, el trío es: generosidad - prodigalidad - mezquindad; en la actitud ante el peligro, valor - temeridad - cobardía. En la cólera aparece también el mismo modelo, aunque apenas si puede decirse que sus componentes tengan nombres, pero llamamos al término medio buen temperamento, al exceso irascibilidad y al defecto falta de carácter [89]. La lista continúa de este modo. Volviendo después al tema, dedica una cuarta parte de toda la obra [90] a una discusión completa de cada una de ellas una por una. Antes de eso, sin embargo, interpone una sección sobre la cuestión de la acción voluntaria e involuntaria y si está en nuestro

---

[87] *De an.* 412b4-5, 415a12-13. *Vid.* las págs. 295 sig., *supra.*

[88] Διαγραφή, 1107a33, un recordatorio interesante de que la obra se planeó para el aula. La tabla se reconstruye en la traducción de Penguin, pág. 104.

[89] Traducción de ἀοργησία de la versión de Penguin. Ross inventa «inirascibilidad».

[90] Aproximadamente dos libros y medio, desde el libro III cap. 5, hasta el final del libro V (1115a4-38b14).

poder ser bueno o malo [91]. Puesto que esto pertenece naturalmente a la naturaleza de la virtud en general, podemos seguir su ejemplo.

LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO

I) *¿La virtud trata de los fines o los medios?* En el libro III cap. 7, Aristóteles ataca a la paradoja socrática de que nadie es malo por propia voluntad. Su enfoque consiste en mostrar primero que la virtud y las prácticas virtuosas están en nuestro propio poder (ἐφ' ἡμῖν) y son voluntarias (ἑκούσια) y argumentar luego que, si esto es así, la maldad tiene que ser también voluntaria (1113b6-7). Al hacer la observación sobre la virtud dice algo muy extraño [92]. Primero repite (1113b3 y sigs.) que nuestros fines son los objetos del deseo, mientras que los medios para conseguirlos son el cometido de la deliberación y la elección, por lo que las acciones, que tratan de los medios, se hacen mediante elección y, con ello, voluntariamente. Esto es terreno familiar, pero continúa: «Ahora bien, el ejercicio de la virtud se ocupa de estos [es decir, de los medios], de manera que la virtud está en nuestro poder y lo mismo sucede con el vicio». ¿La virtud (sus realizaciones o manifestaciones, *enérgeiai)* se ocupa de los medios? ¿Qué decir entonces de un pasaje como el del libro VI, 1144a7-9: «La virtud pone el fin adecuado, la *phrónēsis* los medios»? Y lo mismo en 1144a20-22: «La virtud hace la elección adecuada, pero llevar a cabo las acciones que siguen naturalmente a ella no pertenece a la virtud, sino a alguna otra facultad». «Las actividades de la virtud» [93] es precisamente lo que Aristóteles ve en otros lugares como parte constitutiva del objetivo final de la vida humana, el bien humano o la felicidad. Formalmente, se halla ciertamente en contradicción consigo mismo, y quizá también en la substancia. Esto puede ser una de las señales de que la *Ética Nicomáquea* es un curso (o varios cursos) de clases sin revisar, un cabo suelto que él no ha atado. Por otra parte, es posible que la anomalía pudiera ser (como otras que hemos visto) más bien de lenguaje que de contenido, una obscura aplicación de su doctrina de que, mientras que hay que tener la facultad y el órgano de la vista antes

[91] En estos primeros capítulos del libro III es donde investiga los conceptos de elección, deliberación y deseo, de los que nos hemos ocupado ya aquí.

[92] Así lo encuentro al menos yo, pero, como otros comentaristas parecen poco preocupados, mi juicio puede estar equivocado.

[93] Αἱ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι, 1113b5-6. Difícilmente puede eludirse la dificultad con Burnet *(ad loc.)* pasando sin explicación de la traducción «actividades del bien» a la traducción errónea «actividades que producen bien», aunque la solución resida en algún lugar de estas líneas. Sobre αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι, como constitutivas del bien humano, o εὐδαιμονία, *vid.* 1098a16-17, 1110b9-10, 1177a10. La εὐδαιμονία en sí es «una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (1177a12, cf. 1102a17-18).

de ver, se pueden realizar actos virtuosos sin haber adquirido el estado o hábito virtuoso, de que es precisamente mediante la realización de tales actos como se *adquiere* el hábito. Se podría describir a estos actos que forman el hábito como «actividades de [o de acuerdo con] las virtudes» sin que sean el *resultado* del estado virtuoso. Si es así, no obstante, teniendo en cuenta el significado que tiene en otros lugares «las actividades de acuerdo con la virtud», Aristóteles está poniendo en evidencia una escasa consideración por sus lectores, a quienes ha enseñado a considerar la *enérgeia* como el fin y el punto culminante de cualquier proceso de desarrollo, sólo posible después de que la potencialidad ha alcanzado el estado maduro *(héxis)* o forma.

II) *Sócrates.* Todo el tratamiento aristotélico de la acción voluntaria e involuntaria se reconoce que es un intento de llegar a un acuerdo con la máxima socrática y platónica de que la virtud es conocimiento y la ignorancia la causa completa de obrar mal. Esto dirige inevitablemente su propia exposición y existe también el interés histórico de ver a Sócrates a través de los ojos de Aristóteles. Esto, sin embargo, se ha hecho con cierto detalle en el vol. III, cuyo lector puede cuidarse de refrescar la memoria [94]. Teniendo en cuenta, no obstante, la relevancia presente del tema, repito aquí un parágrafo de ese volumen.

> La objeción principal de Aristóteles a la doctrina es la que se le ocurriría a la mayoría de las personas, a saber, que no tiene en cuenta la debilidad de la voluntad, la falta de autocontrol, «la incontinencia», el efecto del apetito o la pasión. En el libro VII de la *Ética Nicomáquea* (1145b25) parte de su propia discusión del uso correcto de estos términos, y una vez más comienza con una referencia al *Protágoras,* donde se suscitó la cuestión (en 352b-c) de si el conocimiento, cuando está presente, puede ser «arrastrado como un esclavo por las pasiones», «Sócrates», continúa, «se opuso totalmente a esta idea, por la razón de que no existe algo semejante a la incontinencia: cuando un hombre actúa contrariamente a lo que es mejor, él no juzga que sea así, sino que actúa por ignorancia». Expresada de ese modo, dice Aristóteles sin rodeos, la doctrina está en contradición evidente con la experiencia [95], y la mayoría de nosotros tenemos que estar de acuerdo con Medea (como la pintan Eurípides y Ovidio) en que es posible ver y aprobar el camino mejor pero seguir el peor. La solución propia de Aristóteles expresada de una forma que trata con la mayor amabilidad a la paradoja, se alcanza a través de su técnica de análisis más avanzado. No basta con una dicotomía tosca entre conocimiento e ignorancia. El conocimiento puede ser en acto o en potencia (es decir, adquirido, pero no presente conscientemente, como en el sueño o la

[94] Vol. III, cap. XIV, 6 y 7 («La virtud es conocimiento» y «Toda mala acción es involutaria...»), págs. 426-38.

[95] O «con la creencia común». *Vid.* la pág. 378 n. 111, *infra.*

embriaguez), universal o particular. Después de una discusión considerable (no relevante aquí), concluye que quien obra mal puede conocer la norma universal, pero ella no es la causa eficiente de una acción particular, que es motivada por el conocimiento particular (es decir, que esta acción presente, en mis circunstancias individuales, es o no contraria a la norma y, por ello, mala). Ésta es la clase de conocimiento que es vencido (desterrado de la conciencia, convertido en meramente potencial) por la tentación del placer, el miedo, etc., mas un conocimiento inmediato semejante de los particulares es sólo una cuestión de la percepción sensorial y, según la epistemología de Aristóteles, no debe recibir el nombre de conocimiento. De modo que, mediante la aplicación de las distinciones aristótelicas con las que nunca soñó Sócrates, puede salvarse algo de su paradoja: «Puesto que el último término (es decir, el particular) no es un universal ni igualmente un objeto de conocimiento con el universal, parece incluso que acontece lo que Sócrates buscaba establecer, porque no hay incontinencia cuando el conocimiento en el sentido pleno está presente, ni es *ese* conocimiento el que es «arrastrado» por la pasión, sino el conocimiento de la percepción» [96]. (1147b14.)

III) *La exposición de Aristóteles* [97]. Al comienzo de *EN* III, Aristóteles plantea el tema con su insistencia acostumbrada en lo práctico:

> La virtud se ocupa de las acciones que se nos presentan [98] o que se realizan. Cuando son voluntarias, obtienen el elogio o la censura, pero, cuando son involuntarias, el perdón y en ocasiones incluso la piedad. De aquí que parezca necesario para los estudiantes de la virtud definir lo voluntario y lo involuntario, y útil también para los legisladores en la valoración de los honores y los castigos.

No hay nada en Aristóteles del debate filosófico entre libre albedrío y determinismo [99], que parece haberse presentado por primera vez con los epicúreos. Aristóteles, como la mayoría de nosotros, dio por supuesto que hacemos, o soportamos, algunas cosas porque lo queremos o lo hemos decidi-

[96] Vol. V, págs. 471 y sig.

[97] Dos tratamientos recientes son los de Siegler, en *Monist,* 1968, y Furley, en *Articles on A.* 2 (extracto de su libro *Two Studies in the Greek Atomists,* 1967). El de Siegler es especialmente crítico (quizá hipercrítico en ocasiones).

[98] Traducido normalmente por «emociones» (por ejemplo, Siegler), «sentimientos» (Furley, trad. Penguin) o «pasiones» (trad. oxoniense). Por supuesto que tiene frecuentemente este significado, pero cuando se contrapone, como aquí, a πράξεις es más probable que signifique (sugiero) lo que se hace a uno en cuanto opuesto a lo que uno hace. Cf. 1110a2-3: ὁ πράττων καὶ ὁ πάσχων, en el contexto de un hombre apartado de su camino o secuestrado.

[99] A menos que se considere como apoyo parcial del determinismo el argumento sobre los que los periodistas gustan de llamar disfrutes «obligatorios» o buenas razones, formulado en 1110b9 y sigs., y que se refuta de una forma concisa mediante la definición de la coacción como una fuerza completamente externa a la que el sujeto no contribuye nada. Hasta un determinista admitiría presumiblemente la utilidad de reconocer una distinción de clase entre irse de casa para echar una carta o abandonarla expulsado físicamente por un padre airado.

do, y otras porque nos obligan las circunstancias externas. Pensar de otro modo sería negar los dones de la *phrónēsis,* la deliberación y la elección meditada, que son nuestra herencia como seres racionales y nuestro vínculo con lo divino. Su criterio radica más bien en descubrir mediante qué criterios llamamos a una acción voluntaria y a otra involuntaria y plantear de ese modo la cuestión de la *responsabilidad* de nuestras acciones, lo cual tiene consecuencias prácticas. Por ejemplo, si en una tormenta un capitán ordena arrojar al mar una carga valiosa para salvar su barco y las vidas de su tripulación, ¿su acción es voluntaria? En otras circunstancias no la habría elegido, pero dar la orden o no fue una cuestión dependiente de su propio juicio. La decisión fue en un sentido suya, en un sentido impuesta sobre él.

El análisis que sigue es un tanto pedestre y anodino, especialmente porque Aristóteles se aferra de un modo tan resuelto a su principio de que la moralidad no es una cuestión de teoría o generalizaciones, sino de acciones o sucesos individuales. Actos involuntarios son los que se realizan (o se padecen) *a)* bajo coacción o *b)* por ignorancia.

a) «Coacción» es aplicable a los casos en que el impulso o la causa *(archḗ)* es externo y el que actúa o padece no contribuye nada, por ejemplo, cuando un hombre es lanzado al mar por los vientos o es secuestrado. Casos como el de arrojar al mar la carga, o hacer algo mal por mandato de un tirano que, caso de ser engañado, matará a nuestros padres o hijos, son discutibles, pero se inclinan más hacia lo voluntario y son susceptibles, por ello, del elogio o la censura. Los legisladores podrían tener una gran actividad si los dueños de la carga demandaran al capitán por su juicio erróneo. Su caso recibiría una ayuda si el juez aceptara la norma formulada aquí por Aristóteles de que los términos «voluntario» e «involuntario» deberían usarse referidos al momento de la acción (1110a13-14). *Luego* el acto es voluntario (la causa motriz está en la persona misma que actúa), aunque considerado *simpliciter* (ἁπλῶς), o en abstracto, nadie elegiría actuar así. No obstante, concede, sigue siendo difícil en ocasiones decidir qué es lo que se elige o se soporta a cambio de qué, y más difícil aún cumplir las propias decisiones, porque, en la mayoría de los casos, tales acciones mixtas o tienen consecuencias desagradables o son inmorales. No puede darse un consejo general, porque las circunstancias alteran los casos, y en el mundo de la acción se está tratando siempre de casos individuales.

b) Bajo este encabezamiento se hacen dos distinciones. I) Los actos que se hacen por ignorancia pueden dividirse en involuntarios y no voluntarios. Puede decirse que un hombre ha actuado involuntariamente [100] si, cuando

[100] La palabra griega ἀκουσίως, traducida normalmente, como aquí, por «involuntariamente», significa más exactamente «*contra* nuestra voluntad».

se da cuenta de lo que ha hecho, no tiene una razón para estar triste [101]. Sólo donde hay pesar y arrepentimiento puede aplicarse con propiedad la palabra. II) Se puede actuar *por* ignorancia o *a causa de* ella. Si un hombre borracho comete un delito sin darse cuenta de lo que está haciendo, la causa de su conducta no es su ignorancia, sino su embriaguez, y es responsable de ello. Pítaco, efectivamente, no sólo rehusó perdonar el castigo por un delito cometido en estado de embriaguez, sino que lo dobló [102]. La ignorancia relevante, al igual que la coacción, no trata de un principio universal, sino de particulares, por ejemplo, de quien está matando (como en el caso de Merope o Sohrab), del efecto de una droga administrada con intención terapeútica, o del hecho de que se cargara un revólver [103].

Volviendo al tema del capítulo 5, Aristóteles sostiene que sus observaciones están en línea con la práctica común, tanto en la vida privada como en la legislación. Se exige la venganza o el castigo para las acciones malas, a no ser que se hayan cometido bajo coacción o por ignorancia, por lo que quien las comete no es responsable, y del mismo modo se rinde honor a las acciones nobles, como si se quisiera disuadir de las unas y alentar las otras (1113b22-26). Si se aventura la excusa de que emborracharse o perder el control de otro modo es propio de «la naturaleza de alguien» y él no puede evitarlo, Aristóteles replica que nosotros somos responsables de la clase de personas que somos. Un carácter irreflexivo, al igual que uno virtuoso, se moldea mediante los hábitos que habríamos decidido o no formar. «Es absurdo reconocer que los estados de carácter son el producto de acciones individuales» [104]. Es cierto que el hombre puede ser incapaz de ayudarse a sí mismo *en ese momento,* cuando su carácter está asentado y curtido, pero él es responsable de su condición, del mismo modo que el hombre que ha enfermado por llevar una vida disipada y rehusar actuar de acuerdo con el consejo médico. Tanto el vicio como la virtud están «en nuestro poder».

Es evidente que nadie que esperase haber reducido su frase a razones de responsabilidad disminuida llegaría muy lejos con Aristóteles. Es extraño

---

[101] *EN* 1110b20-24. En *MA* 703b3-11, en un contexto más fisiológico, ofrece como ejemplo de lo «no voluntario» dormir, despertarse y respirar.

[102] Sobre Pítaco, el tirano de Mitilene del siglo sexto, como autor de esta ley (no nombrado aquí), *vid. Pol.* 1274b18-23, *Ret.* 1402b9-12.

[103] Obviamente, no un ejemplo aristotélico, pero muy próximo a él. «Al querer mostrarlo se le disparó, como al hombre de la catapulta» (1111a10-11). En relación con las drogas sólo hay que pensar en la tragedia de la talidomida de los años 60. Es triste que los efectos secundarios nocivos de las drogas sean ahora tan comunes que tengan su propio nombre (griego) en el diccionario médico, conociéndoselos como problemas «iatrogénicos». He oído que la «iatrogenia» se ha convertido en una rama reconocida del estudio de la medicina.

[104] 1114a3-17. Cf. las págs. 365 sig., *supra.*

que, en las observaciones que se acaban de hacer, haya omitido por tanto la influencia de la educación y el ambiente, porque lo hemos visto resaltando la importancia de la buena educación desde la niñez (pág. 366, *supra)* y es difícil que asegurarla esté en poder de todos los niños. Sobre este tema parece un poco inseguro de sí mismo. Los legisladores tuvieron también un papel que jugar, porque las leyes hacen a los hombres buenos acostumbrándoles a un buen comportamiento y hasta qué punto lo consiguen es una prueba de los méritos de un sistema político (1103b2-6). En otro contexto se nos dice que nuestras naturalezas diferentes no están bajo nuestro control.

> 1179b20-31. Unos creen que nos hacemos buenos por naturaleza, otros por hábito y otros mediante la enseñanza [105]. Ahora bien, es evidente que parte de la naturaleza no está bajo nuestro control, sino que les viene por una especie de intervención divina a los verdaderamente afortunados, y la argumentación y la enseñanza no son eficaces en todos los casos. El alma del discípulo debe ser cultivada de antemano mediante los hábitos, al igual que el suelo que va a nutrir la semilla [106]; porque quien vive sometido a sus pasiones ni prestaría atención a un argumento disuasorio, ni lo comprendería, si la prestara. ¿Cómo se puede reformar a alguien en ese estado? En general, la pasión no parece que ceda al argumento, sino a la fuerza. Tiene que existir ya un carácter dispuesto a la virtud, que ama el bien y odia el mal.

Las leyes, sigue, continúan siendo necesarias a través de la vida del hombre, porque la mayoría de los hombres cede más a la coacción que a los ideales nobles. Esto no afecta a la verdad de que la virtud está «en nuestro poder» en el sentido de esa virtud «natural». La capacidad innata de hacerse virtuosos está presente en cierto grado en todos los hombres desde el nacimiento [107], aunque la virtud, el estado completo, no lo está, puesto que ella se hace realidad mediante los hábitos buenos.

> Ninguna de las virtudes morales nos vienen a nosotros por naturaleza, porque nada que debe su ser a la naturaleza puede cambiarse mediante el

[105] Cf. el comienzo del *Menón* de Platón. El tratamiento aristotélico de la forma en que se adquiere la virtud está ligado estrechamente al debate de su época.

[106] ¿La primera aparición de este tópico del día de reparto de premios de la escuela? Los editores citan un ejemplo del hipocrático *Nomos.*

[107] Εὐθὺς ἐκ γενετῆς, 1144b6. Esto deriva de nuestra posesión de la razón, pero la posición de los animales inferiores es un poco ambigua. El pasaje recién citado continúa diciendo que los niños y los animales tienen la disposición natural hacia la virtud sin el *noûs* que la lleve a su madurez, pero un poco después (1145a25-26) afirma sin rodeos que los animales no tienen ni vicios ni virtudes. Para decir lo que tienen hay que hablar con metáforas (1149b21-32; cf. 1116b20 y sigs.), aludiendo presumiblemente a las virtudes en el estado desarrollado que exige la *phrónēsis.* Pero incluso sin la posibilidad de la *phrónēsis* (a diferencia de los niños), ¿cómo puede decirse que ellos tienen las capacidades naturales?

> hábito, por ejemplo, la piedra, cuya naturaleza es caer, no puede ser entrenada mediante el hábito para elevarse, ni aunque se la fuera a acostumbrar a ir hacia allí lanzándola al aire diez mil veces, ni el fuego a caer... Ni por naturaleza, pues, ni contrarias a la naturaleza son las virtudes implantadas en nosotros. Más bien estamos naturalmente adaptados para adquirirlas, pero lo que las madura en nosotros es el hábito (1103a19-26) [108].

Si Aristóteles vaciló de hecho en estas cuestiones, se debió en parte a su resolución tantas veces repetida de ser más bien práctico que aspirar a una teoría clara alejada de los problemas y anomalías de la vida diaria, y en parte a una tensión de su carácter. Sus estudios psicológicos y biológicos, aliados a su intelectualismo arraigado, le habían convencido de la superioridad del hombre como tal —un ser racional— en relación con los animales inferiores; pero, al mismo tiempo, como intelectual y aristócrata moral que era, no pudo dejar de observar que los valores morales de muchos de sus semejantes estaban muy por debajo del sentido moral que cabría esperar de seres dotados de esa forma. Realmente, en el peor de los casos, estaban por debajo de los comportamientos de las bestias.

LA INCONTINENCIA, EL AUTOCONTROL Y LA TEMPLANZA [109]

Estrechamente relacionado con la acción voluntaria e involuntaria está el defecto de la *akrasía,* que suele traducirse por «incontinencia». La palabra significa «falta de dominio», es decir, de *auto*dominio, y una vez más el punto de partida es Sócrates, cuya doctrina nos obliga a preguntar si es posible un estado semejante y, si es así, cómo hay que explicarlo. De manera que empezamos con un recordatorio del *Protágoras.*

> 1145b21-29. Algunos niegan que se pueda ser incontinente a sabiendas. Como Sócrates enseñó, sería una cosa espantosa que, donde el conocimiento estuviera presente, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo *(Prot.* 352b-c). Sócrates se opuso por completo a la idea: no había algo semejante a la incontinencia, porque nadie actúa a sabiendas de forma contraria a lo que es mejor, sino sólo por ignorancia. Ahora bien, decir esto está en contradicción manifiesta con la opinión aceptada [110] y debemos investigar lo que sucede y, si la causa es la ignorancia, qué clase de ignorancia.

[108] La segunda parte traducida ya en las págs. 356 y sig., *supra.*

[109] Una explicación reciente (1969) de la incontinencia, con críticas de algunas otras, puede verse en D. Davidson, «How is weakness of the will possible?», en *Moral Concepts,* ed. Feinberg, págs. 93-113. R. Robinson tiene un artículo «A. on Akrasia», en *Articles on Aristotle* 2. Las comunidades enteras se hallan expuestas a ella en medida no menor que los individuos *(Pol.* 1310a18-19).

[110] Cf. el libro VIII, 1168b34-35: καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος.

Comienza con una repetición de su método, adaptado a la investigación ética: en primer lugar toma en consideración las opiniones corrientes sobre un tema, luego expresa con la claridad posible las cuestiones o dificultades *(aporíai)* que suscitan, a continuación confirma las opiniones corrientes en la medida de lo posible, o, al menos, las sostenidas de una forma más general y las autorizadas, porque, si se resuelven las dificultades y subsisten las opiniones recibidas, ello será la demostración suficiente [111]. La mayor parte de esto describe su método filosófico general [112], pero en las cuestiones filosóficas, en cuanto opuestas a las prácticas, difícilmente quedaría satisfecho con el criterio de demostración que se permite aquí.

Después de declarar *a)* su método, *b)* las «cosas dichas», con todas las cuales no está de acuerdo, y *c)* las *aporíai,* Aristóteles llega a *d)* su propia solución. El conocimiento puede estar presente o en acto, o sólo en potencia, como cuando uno posee las premisas de un silogismo práctico en la forma universal, pero no su relevancia para un caso particular de uno mismo, careciendo de ese conocimiento semejante a la sensación (1147a26) que es el único que estimula a la acción. O el conocimiento puede estar dormido, como el del hombre de Platón que conoce las letras y los números, que no está ni leyendo ni contando [113]. La locura y la embriaguez inducen a este estado, del mismo modo que las pasiones como la cólera o el placer. Además, un universal puede chocar con otro, por ejemplo, «hacer *x* es malo» con «hacer *x* es agradable». Luego, si la acción en cuestión es un ejemplo de *x* y el deseo está ejerciendo una presión fuerte, sólo se recuerda y aplica la norma «habría que hacer lo que es agradable» [114]. Después de haber hecho estas observaciones, Aristóteles vuelve a Sócrates (1147b13-17): se da lo que él postuló, en el sentido de que nadie actúa de una forma incontinente cuando está presente el conocimiento en el sentido estricto. No es el conocimiento genuino el que «es arrastrado como un esclavo», porque el conocimiento tiene por objeto lo universal [115], mientras que la influencia

[111] 1145b2-7. El contexto deja bien claro que τὰ φαινόμενα de aquí y la línea 28 no significa «los hechos» o «la evidencia», como se ha traducido con frecuencia, sino «lo que parece a los hombres», las opiniones recibidas. Stewart (II, pág. 128) lo equiparó con el ἔνδοξα de cuatro líneas más abajo y lo mismo ha sostenido Owen *(Articles on A.* I, págs. 114 y sig.) Llevando a cabo su propio programa, Aristóteles llama a lo que se ha estado tratando τὰ λεγόμενα.

[112] Cf. las págs. 103-105, *supra.* Los libros *A* y *B* de la *Metafísica* constituyen un buen ejemplo del método en cuestión.

[113] 1146b31-33; cf. Platón, *Teet.* 198e-99a.

[114] La exposición que hace aquí Aristóteles, como dice Ackrill, «no es completamente clara», pero la exposición que hace Ackrill de la misma puede recomendarse como un modelo de claridad.

[115] Sobre el conocimiento tiene como único objeto lo universal *vid.* las págs. 155 sig., 204, *supra.*

emocional que lleva a la incontinencia permite sólo un conocimiento sensual del aquí y el ahora, que es el gatillo de la acción.

Aristóteles hace todo lo posible por Sócrates, pero su opinión propia, basada en la psicología, aparece más claramente en el libro I (1102b13-28). La división del alma en racional y completamente irracional [116] no agota sus variaciones. Hay también un elemento irracional que, sin embargo, participa de algún modo de lo racional, a saber, el deseo. Tanto el hombre que tiene autodominio como el incontinente poseen una razón que les incita del modo adecuado y hacia los fines mejores, pero también otra cosa [117] que se resiste a la razón, como un miembro paralizado que se mueve en la dirección contraria a la que pretendía. Su racionalidad parcial se hace patente en el hecho de que, en el hombre continente, ella es obediente a la razón y, en el hombre verdaderamente virtuoso, aunque sigue presente, concuerda con la razón en todos los aspectos.

Lo contrario de la *akrasía* es la *enkráteia,* el dominio o control de uno mismo. El que la posee es quien, «sabiendo que sus deseos son malos, su razón impide que los siga» (1145b13-14; cf. *De an.* 433a7-8). Se dice que él tiene «deseos fuertes y malos» (1146a9-10), lo cual se debe presumiblemente a que la *enkráteia* «no es una virtud, sino un estado mixto» (1128b33-34). Parece una cosa sorprendente decir del autodominio que el hombre que vence las tentaciones fuertes es menos virtuoso que quien no tiene deseos malos con los que luchar, pero es lo único coherente con la definición aristotélica de la virtud como una tendencia habitual hacia lo bueno, lo cual la hace al mismo tiempo deseable (pág. 365, *supra)* [118]. La virtud en este campo de los placeres y los deseos no es, por consiguiente, el autodominio, sino la *sôphrosýnē,* que suele traducirse por «moderación», un «término medio respecto de los placeres» (1117b24 y sigs.) que «habla en todas las cosas con la misma voz que la razón» (1102b28). Parecería que sólo el *sốphrōn* tiene el requisito de la *phrónēsis* para la virtud [119]. El

[116] La nutritiva (1102b11), respecto de la cual cf. 1102a32 y la pág. 298, *supra.*

[117] «Da lo mismo en qué sentido está separado», dice Aristóteles (1102b25), recordándonos una vez más que esto no es una obra científica de psicología, y que en la ética el resultado práctico es todo lo que importa.

[118] El valor podría parecer un caso paralelo, pero, aunque Aristóteles llama al hombre que tiene la virtud del valor «carente de miedo» (1115a16, 31, b1), también dice que él se enfrenta a los peligros, aunque los teme como los demás hombres, pero sólo cómo y cuando debe hacerse y frente a qué peligros (1115b10 y sigs.). El valor es incluso doloroso, porque un plantar cara activo a lo desagradable es más doloroso que la mera abstención del placer. Lo que lo hace agradable (como todos los actos genuinamente virtuosos deben ser; *vid.* 1104b3 y sigs., pág. 365, *supra)* es el fin, el honor que puede resultar y en todo caso la conciencia de haber actuado con nobleza (1117a32-b15). Puesto que el placer no está en la acción misma (αὐτῷ τούτῳ χαίρων, 1104b6), a duras penas esto parece un argumento atinado.

[119] Cf. la etimología sugerida en 1140b11-12: La llamamos con este nombre ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν.

vicio contrario no es la *akrasía* (cf. 1151a5-6), sino la *akolasía,* que puede traducirse por «libertinaje» y que se define como «el exceso en relación con los placeres»[120]. El vicio contrario del defecto a este respecto es raro, admite Aristóteles, a duras penas humano realmente, y carece de nombre, pero se le puede llamar insensibilidad (ἀναισθησία) y la moderación es la virtud entre ella y el libertinaje. El autodominio y su contrario se sitúan ahora en una especie de término medio secundario, entre la virtud de la moderación y el vicio del libertinaje. El autodominio es algo *bueno*[121] y la negativa de Aristóteles a darlo el nombre de virtud sirve sólo a los intereses de su esquema anterior de términos medios y extremos y muestra la artificialidad de aplicarlo como un esquema universal. No obstante, puede hallar los extremos cuando lo quiera. Difícilmente puede negarse a la veracidad la posición de una virtud, ¿pero entre qué extremos es un término medio? ¿No es la mentira el único vicio relevante? Aristóteles no se deja intimidar. La veracidad es un término medio entre la jactancia, por una parte, y la falsa modestia[122], por otra, lo que parece limitar su campo de una forma un tanto drástica[123]. *Aidôs,* considerado generalmente como una virtud típicamente griega[124], ofrece otro ejemplo de exclusión arbitraria[125]. ¿No la envió Zeus a los hombres junto con la justicia «para llevar orden a las ciudades y crear lazos de amistad y unión»? (Platón, *Prot.* 322c). Pero para Aristóteles no es una virtud, a pesar de que es un término medio (entre la desvergüenza y la timidez), sino que se la clasifica con las emociones o las pasiones. Para lograr este resultado Aristóteles tiene que equipararla

[120] Así 1118b27-28. Pero el concienzudo Aristóteles se ha sentido obligado a afirmar que esto no se aplica a *todos* los placeres, ni siquiera a todos los placeres de los sentidos. No llamamos, por ejemplo, señala, a un hombre que disfruta del extravagante placer de ver colores bellos u oír música licencioso o libertino (1118a1 y sigs.). Éstos se encuentran entre los placeres que Platón llamó «verdaderos» o «puros» *(Fil.* 51b y sigs.). El placer del tacto y el gusto, por otra parte, son «esclavos y bestiales», pero una vez más la conciencia de Aristóteles le remuerde: debe hacer la excepción de quienes emplean el gusto en el curso normal de su ocupación, como es el caso de los catadores de vino y los jefes de cocina.

[121] Σπουδαῖον, 1151b28. Debería consultarse también este pasaje respecto de las relaciones entre ἀναισθησία, σωφροσύνη, ἐγκράτεια, ἀκρασία y ἀκολασία.

[122] La εἰρώνεια atribuida a Sócrates, a quien se menciona por su nombre en 1127b25. Aristóteles admite que quienes la muestran son temperamentos más atractivos que los jactanciosos, y que ellos no actúan de ese modo por lucro, sino por el deseo de evitar la presunción.

[123] 1108a20-23. La exposición más completa de la veracidad se da en 1127a33-b32.

[124] Entre los equivalentes griegos que ofrece *LSJ* están reverencia, temor, respeto por los sentimientos de los demás o por nuestra propia conciencia, sentido del honor.

[125] Αἰδὼς ἀρετὴ μὲν οὐκ ἔστιν, 1108a32. Cf. 1128b10, el comienzo del tratamiento completo de αἰδώς. Pero el sentido común se reafirma temporalmente en 1116a27-28: el valor que se muestra en un ejército de ciudadanos es δι' ἀρετήν porque es δι' αἰδῶ καὶ διὰ καλοῦ ὄρεξιν.

a la vergüenza (αἰσχύνη), no en su sentido bueno de modestia, sino en el sentido de avergonzarse de una acción deshonrosa. Éste no era ciertamente el sentido predominante de *aidṓs* en su época.

LAS VIRTUDES (II)

Los especialistas y los filósofos que hablan, con bastante justicia, del sistema de Aristóteles como uno de los pocos sistemas éticos grandes que se sienten inclinados a hacer caso omiso del alcance de lo que fue también un producto de su tiempo y lugar. Las cuestiones planteadas y la dirección de la investigación le vinieron determinadas a menudo por sus predecesores y contemporáneos, especialmente por Sócrates y Platón, por supuesto, y de un modo más general por su situación en la vida social y política de la Grecia del siglo cuarto, puesto que, como sabemos, sostuvo que el bien era el mismo para un individuo que para una *pólis*. Esto significa que algunos problemas a los que dedica una atención considerable en la *Ética Nicomáquea* y la *Política* no tienen para nosotros el mismo interés y urgencia que tuvieron para él. La sombra de la *República* se perfila especialmente sobre las secciones dedicadas a decidir si la virtud es una o muchas, y en qué sentido, y si la justicia es *una* virtud o la virtud en su totalidad. Una segunda brecha que se abre entre nosotros está en el cuidado meticuloso con el que determina los significados de diversas palabras griegas, explicando o corrigiendo el uso normal. Algunas de ellas no tienen un equivalente inglés exacto y pierden gran parte de su contenido cuando aparecen separadas de sus asociaciones con el pensamiento y el lenguaje de los griegos corrientes. Leyendo la *Ética Nicomáquea* se tiene a veces la impresión de estar recibiendo más bien una lección de lexicografía griega que de filosofía moral. Esto posee su fascinación propia, pero, aunque el uso preciso y aceptado de los términos es vital para la discusión filosófica, dudo que incluso Sócrates y Platón, con sus insistencias en las definiciones [126], o un partidario moderno de la relación íntima entre la filosofía y el lenguaje, insistieran en que nosotros siguiéramos con detalle los matices semánticos de las palabras griegas que traducimos como liberalidad y prodigalidad, ambición desmedida y ambición adecuada, payasada, gracia [127] y tosquedad, etc.

[126] Sobre Platón cf. el comienzo de la discusión de la sofística y el sofista, *Sof.* 218c: «Debemos empezar por el sofista, buscando y llevando luz a las palabras *qué es exactamente*. De momento tú y yo tenemos entre nosotros el nombre. La realidad a la que cada uno de nosotros *da* el nombre podemos tenerla privadamente en nuestras mentes, pero lo que necesitamos es haber llegado a un acuerdo sobre la cosa en sí mediante la discusión, en lugar de estar de acuerdo sin discusión sólo sobre el nombre».

[127] Εὐτραπελία (1108a14), incluida en la lista de las virtudes, de la que se destierra expresamente al autodominio y a αἰδώς.

Por estas razones difícilmente sería provechoso entrar con detalle en cada una de las virtudes separadas. Ya hemos examinado una o dos —la moderación, el valor—. Junto a ellas, me ocupo de dos más, «la magnanimidad» y la justicia, de la primera por la luz que arroja sobre el propio carácter de Aristóteles y de la segunda por su importancia intrínseca, no sólo en su tiempo, sino también ahora.

La magnanimidad (libro IV, 1123a24-b35) [128]. En el carácter magnánimo tenemos, a escasa distancia del filósofo, el ideal de Aristóteles. Podríamos decir el ciudadano ideal. «El hombre magnánimo, puesto que tiene los mayores merecimientos, debe ser el mejor; porque el hombre que es mejor que otro se merece una recompensa mayor, y el mejor la más grande»; y la magnanimidad es «un adorno de las virtudes, porque las acrecienta, y no se da sin ellas». Al dechado que ejemplifica esta virtud excepcional se lo define como «quien piensa que es digno de grandes cosas y *es* digno de ellas». Los extremos que constituyen los defectos relevantes son la vanidad (tener una opinión elevada de uno mismo injustificable) y la humildad indebida, pobreza de espíritu o pusilanimidad [129]. El hombre magnánimo es el caballero perfecto [130], ocupado en conseguir el honor que tiene tan bien merecido, pero sólo de las manos de quienes son dignos de dárselo. El poder, la riqueza y el alto linaje ayudan a la magnanimidad, pero el carácter magnánimo no se regocija en demasía por su causa ni se desanima en exceso por su pérdida. No se expone al peligro, pero lo afrontará cuando sea necesario, sabedor de que, en ciertas condiciones, no merece la pena vivir. Prefiere otorgar beneficios y servicios que recibirlos, porque es el papel superior. Lo que recibe lo devuelve con creces, convirtiendo a su benefactor en deudor. Le desagrada hacer peticiones y está deseoso de ayudar a los demás, mantiene alta su cabeza entre los poderosos y los ricos, pero es amable con los de condición modesta, porque hacer alarde delante de los humildes es vulgar. Franco en sus amores y odios, dice lo que piensa libremente, desdeñando las opiniones de los otros. No guarda rencor, prefiriendo olvidar que recordar los agravios. Es la clase de hombre que tiene posesiones bellas e inútiles en lugar de provechosas y útiles, puesto que son

[128] La mejor traducción disponible, puesto que es la literal, de μεγαλοψυχία. Μεγαλόψυχος es literalmente «magnánimo», en latín *magnanimus*. Así llama Virgilio a los héroes ancestrales de los troyanos *(Eneida* VI, 649), y cf. de Cicerón *«magnanimus et fortis vir»,* que es *constans, sedatus* y *gravis (Tusc.* IV, 28, 61). «Orgullo» (traducción oxoniense), a no ser que se precise con «propio», ha adquirido muchas de las asociaciones del vicio correspondiente de χαυνότης.

[129] La última palabra, la que se usa en la traducción Penguin, da a la aristotélica μακροψυχία el contrario latino apropiado a «magnanimidad». Aunque la magnanimidad es categóricamente una virtud, a estos extremos es mejor llamarlos errores que vicios (1125b18-19).

[130] Debe tener καλοκαγαθία (1124a4).

propias de la autosuficiencia y la independencia. Viene por último la conducta externa que acompaña a su disposición imperturbable. El apresuramiento y la estridencia difícilmente serían propios de él y se le puede conocer por su paso sosegado, su voz profunda y su pronunciación mesurada [131]. Apenas si es necesario decir que el «hombre magnánimo» de Aristóteles ha recibido una gran cantidad de críticas en los tiempos modernos, pero unos pocos caracteres semejantes (nunca habría muchos) es posible que no fueran una mala cosa en una ciudad de griegos excitables.

La justicia [132]. Todo el libro V se dedica a este tema central. Sabemos que «justicia» es una palabra ambigua. En un sentido abarca la virtud en su totalidad, porque a menudo se la equipara con la obediencia a la ley, y «la ley nos manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y abstenernos de todas las formas de maldad» (1130a23-24). Esto se explica como el cultivo de todo lo que en una comunidad política conduce a la felicidad general y a las buenas relaciones entre los individuos. En su sentido universal de imperativo legal, por consiguiente, la justicia coincide con la virtud, pero en esencia no son lo mismo: la virtud como tal es un estado de carácter, y la justicia es ese estado tal y como se manifiesta en nuestras relaciones con los demás [133].

Después de haber presentado de este modo sus respetos a Platón, Aristóteles deja que sus instintos analíticos tomen el control. Junto a la justicia genérica hay un sentido específico en el que ella es sólo una parte de la virtud y además ésta es la clase de justicia que le interesa. Ser injusto en este sentido es actuar injusta o deshonestamente buscando una ganancia o una ventaja [134]. Si un hombre comete adulterio por lucro y otro para satis-

---

[131] Gauthier, en su libro *Magnanimité* (1951), concluyó que el nombre magnánimo era un hombre de excelencia contemplativa y que algunos rasgos de la descripción se refieren a Sócrates, a quien de hecho se nombra en *An. Post.* 97b21, como un ejemplo de esta virtud. Gauthier defendió su opinión en el comentario que hizo con Jolif en contra de las dudas expresadas por Dirlmeier. *(Vid.* Allan, *en CR,* 1962, pág. 137, a quien ha convencido.) Es difícil ver al μεγαλόψυχος como un filósofo dedicado, a pesar de estar en posesión de tantos rasgos que Aristóteles admiraba. Él es más bien el ideal desde el punto de vista de la *pólis,* del hombre como πολιτικὸν ζῷον.

[132] El bosquejo que doy aquí puede completarse en varios lugares, por ejemplo, las notas de Stewart al libro V, Hardie, *A.'s Ethical Theory,* cap. 10, y la primera parte del artículo de Finley, en *Articles on A.* 2, págs. 142 y sigs.

[133] Esto es bastante claro y no había ninguna necesidad de que Hardie *(A.'s Ethical Theory,* págs. 185 y sig.) lo hallara obscuro por la razón de que la mayoría de las virtudes se manifiestan en acciones que afectan a otro. Cuando la virtud, que se ha definido como un estado del carácter, se manifiesta en sí en las acciones hacia nuestros compañeros estamos ante la justicia.

[134] «La injusticia trata del honor, el dinero y la seguridad personal —de las tres por igual, si tuviéramos una palabra única que los abarcara— y su móvil es el placer que resulta del lucro» (1130b1-4). No se afirma cómo la búsqueda de la seguridad puede estar motivada por el deleite en el lucro, pero en otro lugar Aristóteles explica que «ganancia» (κέρδος) se usa

facer su pasión y a despecho del daño y el castigo, al segundo no se le llama injusto, sino licencioso y es posible que muestre alguno de los otros vicios aparte de la injusticia en este sentido estricto.

> De modo que es evidente que hay, junto a la injusticia universal, otra clase particular de injusticia. Tiene el mismo nombre porque ambas pertenecen al mismo género... Es evidente que hay varias clases de justicia, incluyendo la que es diferente de la virtud como un todo, y lo que tenemos que comprender es la esencia y las propiedades de ésta... De modo que podemos descartar la justicia y la injusticia que se definen en términos de la virtud en su totalidad [135].

La justicia, pues, considerada como *una* virtud entre otras, consiste en actuar justa o imparcialmente en cuestión de división de bienes materiales u otras ventajas. ¿Cómo se adapta al modelo de la virtud como un término medio entre los extremos? De ninguna manera, dicen algunos. «El intento de mostrar la justicia como un término medio se viene abajo» [136]. El mismo Aristóteles lo expresa del siguiente modo (1133b30); «La conducta justa (δικαιοπραγία) es un término medio entre cometer injusticia y padecerla, es decir, entre tener demasiado o demasiado poco. La justicia es una especie de término medio, no en el mismo sentido que las otras virtudes, sino porque tiene por objeto un término medio [137], mientras que la injusticia tiene por objeto los extremos». Realmente sería extraño censurar a un hombre como vicioso por ser tratado injustamente [138], sin embargo, Newman escribió *(Politics* II, pág. 391) que «el propósito fundamental del Libro Quinto es probablemente mostrar que la Justica, como todas las demás virtudes morales, tienen que ver con el término medio, que ella es ἀνάλογον y ὡς ὁ λόγος [139] (ya que en griego la palabra que se usa para razón y proporción es la misma), y que tiene más de una clase». Aristóteles ve de inmediato que su primer intento de definición recurriendo al término medio no resultará. La acción justa es el término medio entre asignar (ya sea en las propias relaciones personales o como un juez entre otros) más o menos de lo que es justo y adecuado. En las frases inmediatamente siguientes clarifica su sentido [140].

de una forma vaga, incluso donde no es estrictamente apropiada, por ejemplo, referida a quien pega un golpe, como opuesto a la «pérdida» de quien lo recibe (1132a10-12). La injusticia en sentido estricto, se muestra, no obstante, sobre todo en los cambios y transacciones financieras.

[135] 1130a32-b1, b6-8, 18-20.

[136] Ross, *Aristotle,* pág. 214, de acuerdo con Jackson. Esto lo negó, en una nota larga y prudente, Stewart *(Ethics* I, págs. 472-75), como después Hardie *(A.'s Ethical Theory,* pág. 183).

[137] Una traducción literal del texto griego ὅτι μέσου ἐστίν: «tiene que ver con una cantidad intermedia» Ross, seguido por Hardie: «puesto que tiende a un término medio», trad. Penguin.

[138] Y no se puede ser injusto con uno mismo, 1134b12-13 (y cf. el cap. 9).

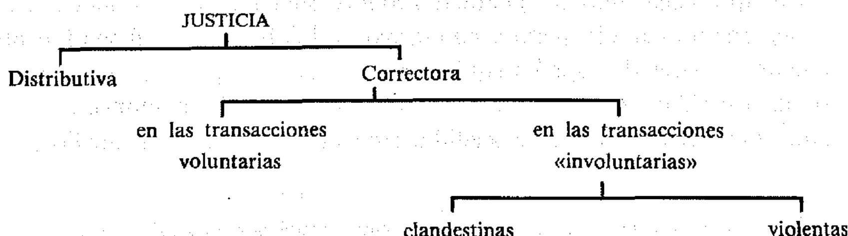
[139] «Proporcionado y de acuerdo con la razón».

[140] 1134a1-13, en la traducción de Ross.

> Y la justicia es aquello en virtud de lo cual se dice que el hombre justo es el que hace deliberadamente lo que es justo, y el que distribuirá entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que dé más de lo que es deseable a sí mismo y menos a su prójimo (y de lo perjudicial a la inversa), sino de manera que dé lo que es igual según la proporción, y del mismo modo si distribuye entre otras dos personas. La injusticia, por otra parte, se relaciona del mismo modo con lo injusto, que es exceso y defecto, contrario a la proporción, de lo útil o lo perjudicial. Por esa razón la injusticia es exceso o defecto, *a saber,* porque produce exceso y defecto —en el caso de uno mismo exceso de lo que en su propia naturaleza es útil y defecto de lo que es perjudicial, mientras que en el caso de los demás lo mismo en líneas generales que en el caso de uno mismo, pero la proporción puede violarse en una u otra dirección—. En la acción injusta tener demasiado poco es ser tratado injustamente; tener demasiado es actuar injustamente.

Como en el caso de todas las virtudes, el término medio que se busca no es cuestión de un simple mitad y mitad aritmético, sino el «relacionado con nosotros, que Aristóteles compara en este caso con la progresión geométrica (1131b12-13). Él no fue un igualitario. Las comunidades políticas, así como las asociaciones separadas de intercambio, se mantienen juntas mediante la reciprocidad sobre una base proporcionada, no de una igualdad precisa. Todo el mundo está de acuerdo en que la distribución justa debe ser según el mérito, aunque [¡claro está!] no en lo que constituye el mérito. «Los demócratas lo llaman libertad, los partidarios de la oligarquía riqueza, otros noble linaje y los aristócratas virtud» [141].

Continuando su análisis, Aristóteles distingue diversas variedades de justicia (en su sentido propio y estricto), algunas de las cuales pueden representarse del modo siguiente:



Los ámbitos respectivos de la justicia distributiva («dianemética») y correctora [142] («diortótica») no están definidos muy claramente. Podría suponerse que la justicia distributiva aseguraba en primer lugar partes justas,

[141] 1131a24-29. Aristóteles usa aristocracia en su sentido literal de «gobierno de los mejores».

[142] No en el sentido de castigo, como a veces en inglés, sino, como sugiere la palabra griega, de restaurar el equilibrio cuando se ha desequilibrado. (Ross la llamó «reparadora».)

y que la función de la correctora consistía en restaurar el equilibrio, si se hubiera alterado, en el mismo campo de las relaciones humanas. No obstante, parece que operan en campos diferentes. La justicia distributiva se emplea «en las distribuciones del honor, el dinero o todo lo demás que es deseable entre los miembros del estado» (1130b31-32). Esto incluiría el pago por una prestación a la nación, a los jurados u otros cargos [143], la distribución de tierra en las colonias, la asistencia pública, pero también, aparte de los pagos estatales, las distribuciones de los fondos que tenían en común las asociaciones y sociedades como las que existían en Atenas con fines políticos y sociales, donde la justicia consiste en que cada miembro reciba los beneficios en proporción a la contribución que él ha ingresado [144]. La justicia correctora, por otra parte, tienen que ver con las transacciones que incluyen la venta y la compra (1130b33-31a1). «A las transacciones», no obstante, se les da una aplicación extrañamente amplia, que incluye no sólo a las «involuntarias», sino también a las voluntarias. De las transacciones voluntarias menciona la compra y el alquiler, los préstamos, los empeños y los depósitos. «Involuntarias» significa que una de las dos partes ha actuado como una parte pasiva y no solicitada y así se introduce en el aparato de las transacciones (συναλλάγματα) el robo, el adulterio, el envenenamiento, prestar falso testimonio, y el ataque, la reclusión, el asesinato, el hurto con violencia, el mal trato y el insulto (violento). Éste es el tipo de justicia del que se ocupa especialmente la ley y parece que ella restaura el equilibrio más aritmética que geométricamente, es decir, hace la compensación equivalente a la pérdida o el ultraje, sin tener en cuenta los méritos relativos de las partes implicadas [145].

En el capítulo siguiente (5) Aristóteles considera la justicia en el contexto de la venta y el cambio, que corresponde en cierto modo a la justicia distributiva, que exige más la igualdad proporcional que la aritmética. Su fin es asegurar un cambio justo y equitativo de los bienes, en el sentido literal de cuántos pares de zapatos equivalen al valor de una casa. Esto se regula por la necesidad (o la demanda) y originó el uso de la moneda, no sólo como una norma común de medida, sino también como un medio perma-

[143] En la Atenas de mediados del s. v, «el pago estatal por un servicio estatal ... estaba a disposición de unos 20.000 ciudadanos» (Hammond, *History*, pág. 326, con detalles). Sobre el pago estatal en el s. IV *vid.* o.c., pág. 531.

[144] Esto se declara en 1131a29-31 y las normas al margen de la posibilidad de los pagos estatales en estos casos. *Vid.* Hardie, *A.'s Ethical Theory*, pág. 190.

[145] 1131b32-32a6. No comprendo en absoluto cómo cuadra esto con 1132b23-25, donde Aristóteles dice que la simple compensación, la *lex talionis*, no corresponde *ni* a la justicia distributiva ni a la diortótica. No es lo mismo que quien desempeña un cargo golpee a un individuo privado que viceversa. «La justicia correctora», dice Barker *(PTPA*, pág. 343), «abarca toda la esfera de lo que llamaríamos ley civil y criminal».

nente que ofrece seguridad para los cambios futuros: si A necesita los productos de B cuando B no necesita los de A, la moneda resuelve la dificultad [146].

Aristóteles continúa hablando (1134a24) de lo que denominó «justicia política» [147], a saber, la justicia entre los hombres como conciudadanos, a quienes se considera sujetos a las mismas leyes y «disfrutando de igualdad en relación con gobernar y ser gobernado» [148]. El uso de la ley se fundamenta en la creencia de que el gobierno no debería ser confiado a un hombre —que podría buscar su engrandecimiento propio—, sino a un principio racional. «El gobernante *(árchōn)* es el guardián de la justicia» y no debe tener más de lo que le corresponde, excepto en el honor y la prioridad [149]. Donde los ciudadanos no comparten una vida que aspira a la independencia, en la libertad y el disfrute de lo que les corresponde, sea igual o proporcional, no hay justicia, sino sólo su apariencia.

La clasificación continúa implacablemente [150]. Está la justicia doméstica, respecto de la cual uno se entera de que la justicia puede manifestarse con más facilidad en relación con la esposa que con los niños inmaduros o las posesiones (incluyendo a los esclavos) [151]. Luego la justicia política en sí misma se divide en «natural» y «legal» (cap. 7), donde «natural» no significa lo mismo que en «virtud natural», a saber, sin desarrollar o potencial, sino «lo que tiene la misma fuerza en todas partes y no depende de si las personas lo consideran justo o no». La justicia legal o reglamentada se refiere a lo que es en principio indiferente, pero válido por decreto y, debido a ello, varía según el tiempo y el lugar, por ejemplo, el precio del

---

[146] Sobre la moneda *vid.* 1133a19-20, 28-31, 34b10-28, y las partes relevantes de «A. and Economic Analysis», de Finley, *Articles on A.* 2, págs. 140-58.

[147] En la *Política* se caracteriza a la justicia como tal como una virtud política: «La justicia (δικαιοσύνη) es algo político, porque la sentencia (δίκη) es el ordenamiento de la sociedad política y la justicia es el juicio de lo que es justo» (1253a37-39; cf. *EN* 1134a31).

[148] La opinión de Aristóteles sobre la democracia no es relevante de momento, pero da ciertamente la sensación de que aquí está considerando una forma de la misma como norma de la asociación política. Cf. *Pol.* 1283b42-84a3.

[149] La práctica ateniense era por supuesto tener *árchontes* —un término algo más amplio que «magistrados» o «cargos públicos»— elegidos mediante sorteo entre todos los ciudadanos (es decir, hombres libres) para períodos limitados. Los tribunales también estaban formados por hombres. En la *Ética Nicomáquea,* Aristóteles da por sentadas las instituciones, o quizá, como han dicho Harrison y Finley, el tratamiento que hace allí de la justicia «sólo muestra un interés general, podría decirse quizá académico, por las instituciones legales reales de la Atenas de su tiempo» *(vid.* Finley, en *Articles on A.* 2, págs. 143-49).

[150] Aun así, la *Ret.* puede ofrecer, no obstante, otra dicotomía de lo justo y lo injusto, a saber, la que está encarnada en las leyes escritas y las no escritas, y las no escritas se dividen de nuevo en dos especies... (1374a18 y sigs.; una de ellas es la equidad).

[151] De la administración de la casa, que incluye la relación matrimonial, se trata exhaustivamente en la *Política,* libro I capítulos 3-13.

rescate por un prisionero de guerra o el número y clase de víctimas de un sacrificio [152].

Queda por tratar del papel de la equidad [153], que se define así (1137b26-27): «la naturaleza de la equidad consiste en ser una corrección de la ley, donde la ley es deficiente debido a su generalidad». La ley sólo puede establecer normas generales, que no pueden abarcar todos los casos individuales. Puede ser necesaria una ordenanza especial. Esto se reconoce, y no es culpa de la ley, sino que está en la naturaleza de las cosas. La equidad es, por ello, una forma de la justicia, pero superior a la justica legal. Pero la mejor exposición de la equidad se halla en la *Retórica* y es tan notable, por su relevancia intemporal y su testimonio de la humanidad de Aristóteles, que merece la pena citarla por completo. No precisa comentario. He aquí, pues, la traducción oxoniense (de Rhys Roberts) de 1374b4-22:

> La equidad debe aplicarse a las acciones disculpables, y ella debe hacernos distinguir entre los actos delictivos, por una parte, y los errores de juicio, o las desgracias, por otra. (Una «desgracia» es un acto que no se debe a la maldad moral y que tiene unos resultados inesperados: un «error de juicio» es un acto, que no se debe tampoco a la maldad moral, que tiene unos resultados que se podían haber previsto: un «acto delictivo» tiene unos resultados que se podían haber previsto, pero se debe a la maldad moral, porque esa es la fuente de todas las acciones que nos inspiran nuestros apetitos.) La equidad nos manda ser indulgentes con la debilidad de la naturaleza humana, pensar menos en las leyes que en el hombre que las concibió y menos en lo que dijo que en su intención, no considerar las acciones del acusado en la misma medida que sus intenciones, no este o ese detalle tanto como el conjunto, preguntar no lo que es el hombre ahora, sino lo que siempre o normalmente ha sido. Nos ordena recordar más los beneficios que las afrentas y los beneficios recibidos más que los que se han hecho, ser pacientes cuando recibimos un perjuicio, preferir el arbitraje al litigio —porque el árbitro se atiene a la equidad del caso, el juez a la ley estricta, y el arbitraje se inventó con el propósito expreso de asegurar el poder pleno de la equidad.

[152] Esta división particular de la justicia es la respuesta aristotélica a la opinión de los sofistas de que nada era natural, sino enteramente una cuestión de *nómos* (ley, costumbre o convención; vol. III, págs. 74 y sig.).

[153] La traducción aceptada de ἐπιείκεια en este contexto. Como dice el mismo Aristóteles (1137a4-b2), se usaba también como un término general de aprobación con el sentido de «bien» y de su adjetivo emparentado «bueno». Así en otras partes de la *Ética Nicomáquea*, por ejemplo, 1102b10, 32a2, 67b5. Sobre los diferentes significados de la palabra *vid.* Stewart, *Ethics* I, pág. 529.

EL PLACER [154]

Lo que conservamos de Aristóteles contiene tres discursos fundamentales sobre el placer y una serie de observaciones más breves. Los discursos están en la *Ética Nicomáquea,* libros VII capítulos 11-14, y X capítulos 1-5, y en la *Retórica* I, capítulos 11-12. El citado en último lugar es el menos importante, y la definición del placer al principio como «un movimiento de la *psyché*» indica que él sigue apoyando la concepción platónica del placer como un proceso perceptible, que después refutó [155].

Difícilmente se puede exagerar la importancia del tema, porque, tanto en opinión de Aristóteles como de Platón, «la virtud moral se ocupa de los placeres y los dolores, porque el placer es lo que nos hace actuar mal y el dolor lo que nos impide hacer el bien» (1104a8-11). Y un poco después (1105a10-13): «Por esta razón la ética y la política se ocupan por completo de los placeres y los dolores, porque el hombre que los trata adecuadamente será bueno y el que los trata erróneamente será malo». Cuando las discusiones principales se ponen en relación con otras observaciones sobre el placer, él se nos muestra como un concepto proteico, o Aristóteles diría quizá como un género con especies muy diferentes, aunque en ninguna parte se las clasifica en una serie de dicotomías con la precisión otorgada a la justicia. Los *obiter dicta* muestran a menudo al placer, sin más, desde una perspectiva muy desfavorable, como el «bien aparente pero irreal» que nos lleva por el mal camino. Hemos visto también que, para tender al término medio virtuoso, debemos ante todo ponernos en guardia contra el placer y sus deleites, porque no los podemos juzgar con una mente imparcial [156]. Una condena particularmente enérgica aparece en el libro primero (1095b14-22):

[154] Los tratamientos modernos incluyen (además de las ediciones generales como la de Gauthier-Jolif): Festugière, *Aristote, le plaisir,* Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des A.,* Urmson, *A. on Pleasure,* Hardie, *A.'s Ethical Theory,* cap. XIV. Éstos y otros están en la nota bibliográfica de Hardie al final del capítulo, págs. 315 y sig. Las notas de Stewart sobre las partes relevantes de *EN* VII y X siguen siendo muy útiles, especialmente por su abundante aportación de textos ilustrativos de otros lugares.

[155] Cf. vol. V, págs. 243 y sig., Platón *Rep.* 586d, *Fil.* 31d y sigs., 53c, 54c-d, *Tim.* 64d. (Sobre el «perceptible» del texto (αἰσθετά) *vid.* Hardie, *A.'s Ethical Theory,* pág. 301. En un punto de la *Ética Nicomáquea* parece que Aristóteles hace una puntualización sólo menor sobre dicho proceso, cuando dice (1173b7-12) que se limita a los placeres corporales y que el placer en sí no es un proceso de repleción, aunque se puede sentir placer mientras el proceso continúa y, de nuevo en el libro VII (1152b34-35), los procesos que nos devuelven a nuestro estado natural son placenteros *incidentalmente* (págs. 390 sig., *infra).* En el libro X, sin embargo, la distinción entre κίνησις y ἐνέργεια excluye no sólo su identidad con el proceso (que es un κίνησις, *Ret.* 1369b33), sino la posibilidad de que pueda acompañar al proceso.

[156] Pág. 367 con n. 82, *supra.*

> El vulgo que constituye la mayoría parece suponer por la vida que lleva (y él tiene sus razones) que el bien y la felicidad consisten en el placer, y, por ello, disfrutan de la vida voluptuosa. (Puedo decir que hay tres tipos principales de vida —el que acabamos de citar, el político y, en tercer lugar, el contemplativo.) La mayoría de las personas se muestran a sí mismas completamente serviles, prefiriendo una vida propia del ganado, pero encuentran justificación en el hecho de que muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo [157].

Una diferenciación general se trata por primera vez en el libro III, en relación con la virtud de la *sōphrosýnē,* entre los placeres del cuerpo y los de la *psyché.* Los segundos abarcan placeres tan diferentes como el que experimenta el hombre ambicioso con los honores y el estudioso con el saber, y no implican afección del cuerpo, sino más bien de la mente. En este punto (1117b31-32) Aristóteles dice que a quienes disfrutan del segundo tipo no se les llama ni licenciosos ni moderados *(sṓphrōn),* aunque en el libro VII (1150a34-35) señala que «el *sṓphrōn* también tiene sus placeres, lo cual se debe a que evita el tipo corporal». En sus condenas del placer es evidente que está pensando en el tipo corporal, aunque él no lo dice así [158] y, en 1153b33-54a1, confiesa que «los placeres corporales han usurpado el nombre general porque la mayoría de los hombres se dirigen hacia ellos y todos los comparten. Por el hecho de ser los únicos placeres familiares, se piensa que son los únicos». Y ellos son, después de todo, placeres «necesarios» (1147b25-28) [159].

Aristóteles puede hablar igualmente del placer como algo bueno. Para empezar por un pasaje al margen de los tratamientos principales, en el libro primero encontramos los actos «naturalmente placenteros», a saber, los virtuosos. «La vida del virtuoso no tiene necesidad del placer como una especie de añadido ornamental, sino que posee su placer dentro de sí mismo» [160].

---

[157] Que esto se refiere de hecho sólo a una clase particular de placeres, los del cuerpo, se desprende del libro X, 1176b19-21, donde habla de los hombres asentados en el poder que, al carecer de virtud y buen sentido y no haber probado nunca el placer puro y libre, recurren a la clase corporal: lo cual, añade, no es razón para suponer que la segunda sea más digna de elección.

[158] Así en el libro I, en 1104a33-35, el *sṓphrōn* simplemente muestra «placer» sin más.

[159] De los placeres del cuerpo se trata con más extensión en el libro VII cap. 13. «Placeres del cuerpo» es incluso ambiguo, como ha puesto de relieve Urmson (Moravcsik, *Aristotle,* págs. 331 y sig.). A veces abarca el placer de las actividades de todos los sentidos, incluyendo la vista (ver cuadros) y el oído (la música), que Aristóteles no desea condenar, a veces sólo los del gusto y el tacto (gastronómicos y placeres sexuales). Cf. la pág. 380 n. 120, *supra.* En 1175b36-76a3, «la vista aventaja en pureza al tacto y el oído y el olfato al gusto. De modo que sus placeres son también diferentes, del mismo modo que los del pensamiento son superiores a todos ellos».

[160] 1099a11-16, y del mismo modo el libro X, 1170a14-16.

Para expresar veredictos contradictorios sobre la misma cosa (o lo que recibe el mismo nombre), echa mano de un recurso familiar, la de rechazar las especies de *x* que no se aceptan como «verdaderas» o «genuinas» de *x*, aunque todo el mundo pueda llamarlas así. Así, en el libro X, en 1176b24-26: «Como hemos mantenido a menudo, las cosas valiosas y placenteras son las que lo son para el hombre bueno», y un poco antes:

> Deben ser placeres los que le parezcan así al hombre bueno y placenteras las cosas con que disfruta. Si lo que él considera desagradable otro hombre lo encuentra agradable, no hay por qué sorprenderse, porque los hombres tienen muchos modos de echarse a perder y corromperse; mas tales cosas *no* son agradables, excepto para los que se hallan en tal estado. De modo que no debe llamarse placeres a los que unánimemente se los considera como placeres vergonzosos, a no ser que se tenga el gusto pervertido (1176a18-24; cf. 1173b20-22).

El placer en el libro VII. Aristóteles se atiene fielmente a su orden declarado de proceder: en primer lugar, «las cosas dichas», luego, una crítica de ellas, y, en tercer lugar, sus opiniones propias. Las tesis más filosóficas, dejando a un lado la convicción de la mayoría de que la felicidad implica el placer, son tres: 1) ningún placer es bueno (está pensando en Espeusipo); 2) algunos son buenos, pero la mayoría no; y 3) aunque todos sean buenos, el bien fundamental no puede ser el placer. Los argumentos que se usan incluyen: I) todo placer es un proceso perceptible hacia un estado natural, y ningún proceso pertenece a la misma clase que su fin: construir no es una casa; II) el hombre moderado *(sôphrōn)* evita los placeres; III) del mismo modo, el *phrónimos* busca lo que carece de dolor, no un placer positivo; IV) los placeres son un obstáculo para el pensamiento (¡nadie puede seguir una línea de pensamiento mientras está haciendo el amor!); V) no existe un arte *(téchnē)* del placer, pero todo bien es un producto del arte [161]; VI) los niños y los animales buscan el placer; y VII) de todos modos no todos los placeres son buenos, porque algunos se merecen la deshonra y el reproche, y otros son perjudiciales para la salud.

Aristóteles muestra a continuación que ninguna de las consideraciones anteriores demuestra que el placer no es bueno, ni tampoco el bien principal. En primer lugar, los placeres no son procesos, ni acompañan siempre a los procesos. Son «actividades libres del estado natural» y acaban en sí mismos. Normalmente no van al unísono con la evolución de nuestras capacidades, sino con su uso, una vez que se han desarrollado. Si el placer acom-

[161] La derivación que hace Burnet de este argumento del *Gorgias* platónico es dudosa y otros han declarado su origen desconocido. Sobre la autoría de las otras opiniones y argumentos *vid.* sus notas.

paña a un proceso, de convalencia, por ejemplo, esta actividad (experimentar placer) la lleva a cabo lo que queda del estado natural del organismo. La actividad, añade, llega a confundirse con el proceso, pero de hecho es diferente [162]. Después (en 1154b17-20) vuelve al punto en el que distingue entre lo natural y accidentalmente placentero. «Mediante placentero accidentalmente aludo a lo curativo, porque las curaciones son afectadas por la acción de la parte que permanece sana [163]. A ello se debe que parezcan placenteras. Actividades placenteras por naturaleza son las que despiertan la actividad del estado natural apropiado» [164].

Que algunos placeres sean malos para la salud es irrelevante para la cuestión de si hay que condenar el placer como tal. Los que entorpecen la actividad son los placeres *ajenos;* los placeres del estudio y el saber, por ejemplo, fomentan esas actividades. (Omite, como presumiblemente es obvio, que el placer de la bebida, por ejemplo, las estorbaría [165].) Aristóteles da por sentado que el dolor es un mal que hay que evitar («se reconoce», 1153b1), lo cual es un argumento a favor de considerar el placer, en cuanto su contrario, un bien. Tampoco la existencia de algunos placeres malos excluye que el placer sea lo mejor de todo. Después de todo, incluso algunas clases de conocimiento no tienen valor alguno (una gran concesión de Aristóteles).

---

[162] La ἐνέργεια no es γένεσις (o κίνησις), una doctrina aristotélica básica y familiar. El movimiento es actualización *incompleta,* el proceso del que la ἐνέργεια es el resultado *(Fís.* 257b8 etc.; incluso se le puede llamar ἐνέργεια, con tal de que se inserte la restricción como en *Fís.* 201b31) y para comprender la filosofía de Aristóteles es más importante recordar la norma que las excepciones aparentes (por ejemplo, *Ret.* 1412a10). Lo que aparece en el texto es una paráfrasis de 1152b33-36 y 1153a7-17. Stewart explica el capítulo con claridad y estoy seguro de que correctamente, pero la observación aristotélica sobre «la actividad de la condición no afectada en [la satisfacción de] los deseos» parece un tanto forzada.

[163] Esto se ha explicado bien en la trad. de Penguin así: «Cuando una persona sufre por una deficiencia, sólo resulta dañada una parte de su estado normal, permaneciendo el resto sano. El proceso mediante el cual la parte afectada recupera la salud no es realmente placentero (el tratamiento médico es a menudo doloroso); o, si realmente es placentero, lo es sólo indirectamente, porque la actividad de la parte sana no padece entonces obstáculo alguno. El placer sobreviene con ocasión de la actividad».

[164] «Por ejemplo, la música o la contemplación estimula a una naturaleza musical o contemplativa», Tredennick en la trad. de Penguin, pág. 257 n. 2.

[165] (Cf. 1175b1-6: si un entusiasta de la flauta oye que alguien empieza a tocar cuando está en medio de una discusión, la parte que desempeña en ella se resentirá porque él disfruta más con la música.) No obstante, Aristóteles dice en la frase siguiente que hasta la *theoría,* la actividad intelectual más elevada y el ejercicio de nuestra facultad más divina, puede minar la salud (1153a20). Evidentemente, esto no era, en su opinión, un obstáculo a la tesis de que sólo los placeres ajenos entorpecen una actividad. En 1152b26-53a1, presenta el placer de la *theoría* como un ejemplo de placeres que no van acompañados de dolor, deseo o cualquier deficiencia natural. Sobre los placeres propios como fomentadores de la actividad *vid.* el libro X, 1175a36 y sigs.

La conclusión puede ser inevitable [166], a saber, que el ejercicio libre de una o todas las facultades constituye la felicidad y nada es más valioso, *y la actividad es placer*. Si es así, aunque muchos placeres no valgan nada, *uno tiene que ser lo mejor de todo* y con razón todo el mundo incluye el placer en la vida feliz, llamándola placentera. Ésa es también la causa de que la felicidad exija las ventajas externas, sin las cuales se obstaculizará la actividad (págs. 353 y sig., *supra).*

El hecho de que todos los hombres, del mismo modo que los animales, busquen el placer, aunque no es el mismo placer, es un indicio de que en cierto modo [167] es lo mejor de todo. Aristóteles añade de forma oracular: «Puede ser que no estén buscando el placer que afirman buscar, pero todos lo mismo, porque todas las cosas poseen por naturaleza algo divino».

Por último, debido a un defecto de la naturaleza humana, ninguna cosa permanece para nosotros constantemente placentera, porque somos mortales y complejos. Todo aquello cuya naturaleza fuera simple hallaría la misma acción la más placentera, como es el caso de Dios, que goza de su única actividad inmutable (lit. sin movimiento) [168]. Cuanto peor es un hombre, más ansía el cambio.

El placer en el libro X. A quienes han leído el tratamiento del placer en el libro VII les resulta sorprendente que Aristóteles comience el libro X: «Indudablemente nuestra próxima tarea es tratar del placer» y que le dedique luego cinco capítulos. Los dos tratamientos tienen mucho en común [169] y la suposición más natural es que comprenden dos cursos sobre el placer, incluidos ambos por un editor consciente que no quería que se perdiera nada del maestro [170]. Es una suposición general que el libro VII presenta la primera versión y muchos especialistas los ven incoherentes en un punto particular, que sostienen como prueba de un cambio de opinión. Me reservo esto de momento. *(Vid.* las págs. 394-96, *infra.)*

Después de una introducción sobre la importancia del adiestramiento en la actitud adecuada respecto de los placeres y dolores, que es la base de

[166] Ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, 1153b9. Repárese una vez más en la provisionalidad de la conclusión de Aristóteles en cuestiones éticas, donde se ha declarado que la certeza y la precisión son imposibles.

[167] O «en un sentido» o «de algún modo» (πως).

[168] Sobre la actividad en reposo (ἐνέργεια ἀκινήσεως aquí) de Dios, *vid.* el cap. XIII apdo. «El Motor Inmóvil de Aristóteles», especialmente las págs. 273 sig., *supra.*

[169] Por ejemplo, el cap. 4 repite y desarrolla, con ejemplos, la tesis de que el placer no es ni un proceso ni un movimiento, como construir o pasear de A a B sino que es completo en cada momento individual.

[170] *EN* VII es, por supuesto, uno de los libro que *EN* y *EE* tienen en común. Cómo sucedió esto es un problema no resuelto, pero su tratamiento del placer puede haber pertenecido originalmente a la versión Eudemia.

la moralidad, Aristóteles menciona aquí sólo dos opiniones: que el placer es el bien, y que ningún placer es en absoluto bueno. En relación con la primera cita por su nombre a Eudoxo, y respecto de la segunda él estaba pensando sin duda en su colega de la Academia Espeusipo [171]. Eudoxo empleó el argumento de que todos los seres vivos desean el placer y Aristóteles está de acuerdo en que esto al menos prueba que es bueno, simplemente porque «lo que todo el mundo cree es verdadero» [172]. La escuela contraria sostiene I) que, si el dolor es malo, la conclusión que se sigue no es que el placer es bueno: las cosas malas pueden ser mutuamente opuestas, y ambas opuestas a lo que no es ni una cosa ni otra [173]; II) que el placer no es bueno porque no es una cualidad [174]: Aristóteles replica sencillamente que muchas cosas buenas, incluyendo la virtud, no son cualidades; y III) que el bien es algo determinado, mientras que el placer es indeterminado, porque admite grados. El mismo Aristóteles, al igual que Platón, relaciona el bien con el límite [175], pero, afirma, del hecho de que se pueda sentir más o menos placer no se sigue que el placer es completamente indeterminado. Se puede ser más o menos virtuoso o estar más o menos sano, pero las virtudes y la salud no son indeterminadas por esa razón. La variación misma puede estar dentro de límites, «hasta cierto punto» [176], lo cual no

---

[171] De los argumentos de Eudoxo y Espeusipo, respecto de los cuales el mismo Aristóteles es nuestra fuente principal, se ha tratado en el vol. V. *Vid.* las págs. 470-73 y 486 y sig.

[172] 1172b35-73a2. Cf. la pág. 104, *supra.*

[173] Esto se refiere a Espeusipo, nombrado en el libro VII (1153b4-6), donde Aristóteles afirma refutarlo. La doctrina aristotélica de los vicios como extremos opuestos parece un ejemplo perfecto de esto *(vid.* especialmente 1108b8-10), pero él no diría por supuesto que a lo que ambos son opuestos no es ni bueno ni malo: es el término medio virtuoso. Es cierto que, según los escolios aristotélicos (Espeus., *fr.* 60d y e Lang), Espeusipo dijo que la ausencia de dolor —un estado ni de dolor ni de placer— era bueno. Ésta fue ciertamente la opinión de Platón, cuyo Sócrates y Protarco se muestran de acuerdo en que sería impropio que los dioses sintieran uno u otro *(Fil.* 33b), pero, si la atribución de ello a Espeusipo implica la interpretación de 1173a8 ofrecida por Miguel de Éfeso (μηδέτερον γὰρ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν, Espeus., *fr.* 60g), sin duda alguna es errónea. Lo que se dice expresamente es que lo que no es ni bueno ni malo difícilmente puede ser bueno. Pero todo el pasaje es un tanto obscuro y todo el que se interese por Espeusipo debería echar un vistazo a la exposición de Schofield, en *Mus. Helv.*, 1971, págs. 11-20.

[174] No puedo explicar la importancia de este argumento. La referencia de Stewart a la necesidad de la permanencia (II, pág. 411) parece por una vez no venir al caso, y Burnet (pág. 444) presta poca ayuda —«Parece que los platónicos (Espeusipo) consideraron todas las cosas buenas como cualidades». Evidentemente, ¿pero qué demonios querían decir con ello? «No sabemos con precisión a qué se refiere esto», confiesa Joachim. Cornford escribió a lápiz en su copia de Grant, «Sólo significa que ἀγαθόν es un adjetivo y ἡδονή un sustantivo».

[175] Sobre la relación del bien con τὸ ὡρισμένον (Aristóteles) *vid.* 1170a20-21; con τὸ πεπερασμένον (pitagóricos) 1106b29-30.

[176] Ἕως τινος, 1173a27. A esto se apunta evidentemente en Platón, *Fil.* 24e-25a.

hace al objeto indeterminado o «ilimitado» por completo, como sostuvo Platón.

El punto en el que algunos piensan que discrepan los libros VII y X es que el libro VII afirma categóricamente que el placer y la actividad sin obstáculo *(enérgia)* son idénticos [177], mientras que en el libro X, en palabras de G. E. L. Owen, «los placeres completan o perfeccionan las *enérgeiai*, pero no deben identificarse con ellas» [178]. En relación con esto nos cita dos pasajes, uno extenso, 1174b14-75b1, y otro más breve, 1175b32-35. Tomo en primer lugar el segundo, que ofrece el testimonio más convincente a favor de la separación de las actividades y sus placeres.

> Los placeres [en cuanto diferentes de los deseos] están unidos a las actividades y son inseparables de ellas, hasta el punto de que es una cuestión discutible si la actividad es lo mismo que el placer. Por otra parte, no parece que pueda considerarse al placer pensamiento o sensación —eso sería absurdo—, pero, puesto que son inseparables, algunos piensan que el placer y la actividad son lo mismo.

En el pasaje más extenso que cita Owen, la frase más llamativa y citada con más frecuencia es la de 1174b31-33: «El placer completa la actividad, no como un estado interno *(héxis)*, sino como un fin que sobreviene, como el florecimiento de los cuerpos de quienes están en la flor de la vida».

Aristóteles usa símiles y metáforas como adornos. Son asombrosamente frecuentes en sus clases (aunque no debemos olvidar el *aureum flumen orationis* que Cicerón descubrió en sus otras obras) y suelen ser apropiados y podemos estar agradecidos a que no menospreciara disipadores tales del aburrimiento, pero para él siguen siendo adornos, no argumentos [179]. Aquí, de hecho, continúa diciendo en la frase inmediata que el *placer* está *dentro* de la actividad, lo que parece anular la expresión de 1175a5-6, a saber, «le sobreviene» (ἕπεται). Que el placer no es una *héxis*, lejos de impedir que él sea una parte integral de la actividad, es una condición necesaria de que sea precisamente eso, porque, en la escala de la potencialidad y la actualidad, la *héxis*, el estado definido, es siempre una fase inferior a la actividad y la precede [180]. Que el placer completa y perfecciona la actividad se repite

---

[177] Τοῦτο δ'ἔστιν ἡδονή, 1153b12. Pero *vid.* la pág. 393 n. 166, *supra.*

[178] «Aristotelian Pleasures», en *Articles on A.* 2, pág. 92; del mismo modo, Stewart, II, pág. 421; pero sobre Stewart *vid.* también la pág. 396 n. 182, *infra.* El último tratamiento del tema está en Kenny, *Ethics,* págs. 233-36.

[179] En 1139b18-19, menciona la importancia de «hablar con precisión y sin apoyarse en semejanzas, y su opinión sobre la metáfora aparece en *Top.* 139b34-35: «Todo lo que se expresa de una forma metafórica es obscuro».

[180] *Vid.* la pág. 231, *supra,* y en la *Ética Nicomáquea* 1098b33-99a3. Cf. el libro VII, 1153a14: el placer no es una *génesis,* sino más bien «una *enérgeia* del estado natural». Todo

varias veces [181]. La consecuencia es que la actividad es *incompleta* hasta que se realiza acompañada de placer, y el paralelismo con la naturaleza y el arte, en 75a23-25, parece confirmar el significado obvio de que el placer es parte integral de la *enérgeia*. Así, también en 1175a1, el placer reside *en* la actividad [182]. Éstas son las otras expresiones que se usan. El placer completa la vida (considerada como una actividad), y puede darse de lado la pregunta de qué se elige por causa de lo otro. Los dos son inseparables: no hay placer sin actividad, y el placer completa la actividad (1175a18-23). Del mismo modo que las actividades son de clase diferente, también los placeres que las completan: unos son buenos, otros no [183]. «Esto es evidente por la forma en que cada placer se adapta [184] a la actividad que completa». En 75b13-15, se usa otro verbo para describir la relación entre actividad y placer. Las actividades «se hacen precisas mediante» los placeres (Ross), «se concentran» (Penguin); quizá «se llevan a su punto culminante», «se acentúan», o, una vez más, «se perfeccionan» [185]. He aquí una frase que refleja estas expresiones: «El placer propio de las actividades las acentúa, prolonga y mejora». Tenemos una vez más la implicación de que, hasta que incluye el placer, la actividad es sólo aproximada o imperfecta —de hecho, como hemos visto, incompleta—.

Al resumir la cuestión, habría que tener en cuenta quizá la indicación del primer capítulo de *EN* de que, en el contexto de la ética que le interesaba a Aristóteles, a saber, la vida práctica, la respuesta no era para él de gran trascendencia. Esto concuerda con su principio general de que la ética no pretende ser un estudio científico como la psicología, la ciencia física o la

esto está en feliz coincidencia con la definición de la virtud en el libro II como una *héxis* que tiene como resultado acciones acompañadas de placer. *Vid.* la pág. 365, *supra.*

[181] Τελειοῖ δέ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, 1174b23; también 1175a15-16, 21. En las líneas 35-36, tenemos συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα. Lo que aumenta es lo que nos *pertenece*. Mediante οἰκεῖα Aristóteles quiere indicar, como afirma en 1175b21-22, «lo que esencialmente acompaña a la actividad» (lit. «en virtud de su propia naturaleza [la de la actividad]»).

[182] A pesar de su observación en la pág. 421 (basada como la de Owen en 1175b32-35) de que Aristóteles «no identifica [el placer] con ἐνέργεια», Stewart dice, seguramente con razón, en la pág. 437, «La ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια de VII no es, después de todo, muy diferente de τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή de *EN* X». Sigue mereciendo la pena leer los comentarios de Stewart. *Vid.* en relación con esto su vol. II, págs. 219-23 y 437-41.

[183] 1175a26-30, b24-28.

[184] Συνοικειῶσθαι, un verbo que significa literalmente estar estrechamente relacionado como los parientes, pero que suele usarse con un sentido más amplio. Otros ejemplos de *EN* pueden verse en 1162a2, 1172a20, 1178a15.

[185] El verbo es ἐξακριβοῖ, derivado del adjetivo ἀκριβής, que significa exacto, fiel o preciso. Es la palabra que usa Aristóteles para describir el criterio de exactitud que hay que pedir a las ciencias físicas, la psicología y la ontología, pero que no es apropiado para los estudios éticos, ni puede alcanzarse (págs. 91 y sig., *supra).*

ontología. Teniendo en cuenta esta advertencia debemos intentar valorar las diversas expresiones, unas dichas en sentido literal, otras no tanto, que usa Aristóteles en su esfuerzo por expresar con exactitud cómo concibe la relación entre una actividad y su placer apropiado. El resultado debe ser que los que identifican la actividad y el placer, o más exactamente, pintan el placer como una parte esencial de la actividad, de modo que la actividad es incompleta sin él, tienen mucho más peso que los que sugieren una relación más externa. Mi conclusión es que hay pocas pruebas, o no son convincentes, que avalen una diferencia sustancial entre las exposiciones de los libros VII y X respecto de la relación de una actividad con su placer apropiado, y sí muchas en contra [186].

LA AMISTAD

La importancia que concede Aristóteles a la amistad puede juzgarse por el hecho de que el tema ocupa dos libros completos de la *Ética Nicomáquea* (VIII y IX). Los elogios que se prodigan sobre ella son de tal naturaleza que deben haber nacido de la experiencia personal, así como de la observación desapasionada y es bueno recordar, como se sugirió antes (págs. 50 sig., *supra),* sus relaciones con hombres como Platón, Eudemo de Chipre, Hermias, Alejandro, Antípatro y Teofrasto y la «recompensa de la amistad no rota» al final del himno a la Virtud. Nadie elegiría vivir privado de amigos, aunque poseyera todos los demás bienes. En la riqueza y el poder, como en la pobreza y la desgracia, los amigos son indispensables. La amistad fortalece las relaciones familiares y mantiene unida la ciudad-estado. Nadie elegiría estar solitario en medio de la abundancia, porque los hombres son gregarios por naturaleza, nacidos para una vida en común. Quienes di-

[186] Indudablemente la mía no será la última palabra sobre esta controvertida cuestión. De las otras opiniones recientes, recomendaría particularmente, por su carácter persuasivo y claridad, la de Owen, en *Articles on A.* 2. Pone de relieve que las dos exposiciones son irreconciliables, pero que ello no se debe a incoherencia alguna ni a cambio de opinión por parte de Aristóteles. Se trata más bien de que «Ni una ni otras son respuestas que compitan por una sola pregunta, ni que cooperen en la respuesta, sino respuestas a dos cuestiones completamente diferentes» (pág. 93). El libro VII «se ocupa de un tipo de investigación completamente diferente» del libro X. Es la diferencia entre preguntar qué cosas o experiencias son placenteras y qué es el placer. La respuesta a la primera pregunta puede incluir las funciones corporales, pero la segunda trata de «la lógica de los verbos de disfrute».

Urmson puede estar haciendo una observación similar cuando escribe, de una forma más crítica y en una frase algo severa (Moravcsik, pág. 330): «lo que necesitamos de nuevo es lo que Aristóteles sólo ve a medias, la distinción entre el carácter placentero (agradable) y no placentero (desagradable) de las cosas, en particular de los sentimientos, que puede producirse por lo que acompaña a una actividad, o ser diferente de ello, y el carácter placentero o no placentero de la actividad misma».

cen que los elegidos de la fortuna no tienen necesidad de amigos son los hombres vulgares que consideran a los amigos desde la perspectiva de la utilidad o quizá del placer. Al no necesitar amigos de ese tipo, se piensa que los afortunados en otros aspectos no tienen en modo alguno necesidad de amigos, pero esto no es cierto. Cuando los hombres son amigos, la justicia es innecesaria, pero, por muy justos que puedan ser, siguen teniendo necesidad de la amistad [187].

La palabra *philía,* abarca un campo más amplio que su correlato en nuestra lengua, *amistad.* Podemos ignorar efectivamente el significado cósmico que le asignaron algunos de los primeros filósofos de la naturaleza, especialmente Empédocles, que Aristóteles excluye expresamente, limitando su propia discusión a las relaciones humanas [188]. Mas por lo que dice, es evidente que en el lenguaje corriente *philía* incluía todo impulso hacia la asociación con otro, que podía ser puramente temporal y que dependía de la creencia de que cultivar su conocimiento sería útil o provechoso para uno mismo. Su significado político es también más destacado de lo que es usual entre nosotros: los legisladores se ocupan más de la *philía* (el espíritu de cooperación) que de la justicia [189]. Teniendo en su mente unas consideraciones de este tipo Aristóteles hace una división preliminar de la amistad en tres tipos, de acuerdo con sus objetos: el bien, la utilidad o el placer [190]. Él mismo, con todo, no admitiría que los dos últimos merecieran el nombre de amistad. Son sólo amistades «accidentales», inestables y que se disuelven con facilidad (1156a16-21).

La amistad, dice el principio (1155a34) es una virtud «o va acompañada de la virtud», siendo la amistad perfecta entre dos hombres de igual virtud. Da satisfacción a la definición de virtud, al ser un hábito de elección racional (1157b28-31) y aparecía en la lista de términos medios virtuosos del libro II como término medio entre la complacencia, o ansia indebida de complacer (o, en el caso de practicarse por lucro, adulación) [191], por una parte, y el carácter pendenciero u hosco, por otra. Esa lista, sin embargo, tiene signos de haberse compilado apresuradamente *exempli gratia,* y evidentemente describe una característica («ser agradable del modo adecuado», 1108a27) más superficial que el concepto griego *philía* o el nuestro de «amistad»; se la modifica en el libro IV (26b11-27), donde se dice que el término

[187] Las observaciones del texto proceden del capítulo introductorio 8, 1, excepto una procedente del 9, 9, 1169b17-19.

[188] 1155b1-10, donde menciona a Heráclito y Emplédocles, y una adaptación poética de la idea de Eurípides.

[189] *EN* 1155a22-24; cf. 27-30 y *Pol.* 1262b7-8.

[190] 1156b18-19, unido a 1162a34.

[191] Con un toque de penetración psicológica Aristóteles señala que la mayoría de los hombres prestan oídos a los aduladores porque prefieren dejarse querer que querer.

medio virtuoso entre la complacencia y el carácter pendenciero no tiene nombre. A lo que más se parece es a la amistad, pero difiere de ella en el hecho de que el hombre en cuestión no está actuando por sentimiento alguno de afecto, sino simplemente porque él es ese tipo de hombre: él evidenciará este carácter, de la manera apropiada por supuesto, no menos con los extranjeros que con sus íntimos.

Siendo la amistad, hablando con propiedad, una virtud, para valorar la concepción aristotélica de la misma podemos ignorar dos de las tres divisiones de su primera clasificación. Más pertinente es una segunda enumeración de las características reconocidas de un amigo. Introducida como lo que «ellos» o «algunos» piensan, corresponde, no obstante, a las propias ideas aristotélicas de los rasgos esenciales, que son los siguientes (1160a2-10). Un amigo desea y hace lo que es, o él cree que es, bueno por su amigo y, aunque discutan [192], desea que su amigo exista y viva, de nuevo por el hecho de ser su amigo. Otros consideran amigo a quien vive con su amigo [193] y tiene los mismos gustos, o a quien comparte las alegrías y las penas de su amigo. Esto lleva a la curiosa comparación entre la amistad y la relación del hombre consigo mismo (1166a10-b1). Que un amigo debería ser «otro yo», como Aristóteles gusta de llamarlo [194], suena a una simple metáfora aplicada a un ideal elevado de la amistad, pero él desarrolla la comparación con un lujo de detalles inesperado. En todos los rasgos que se acaban de mencionar, la relación de la amistad corresponde punto por punto a la del hombre bueno consigo mismo. Tiene un único propósito y busca lealmente los mismos fines; desea y hace lo que es bueno para sí mismo; desea vivir, puesto que la existencia para él es buena y agradable [195]; no querría cambiar su identidad por nada del mundo; a él le agrada vivir consigo mismo, porque sus recuerdos son agradables y sus esperanzas para el futuro buenas. Aristóteles aprovecha también esta oportunidad, de una forma un tanto súbita e inesperada, sin motivo o relevancia aparente para la amistad, para mencionar la relación que hay entre la excelencia humana y la actividad intelectual, a la que se presta la atención debida en el libro X. El hombre bueno hace cosas buenas para sí mismo, «porque las hace por causa de su intelecto, que parece que es el hombre en sí mismo». Él desea preservarse a sí mismo, «y especialmente aquello con lo que piensa» y «tiene en su

---

[192] Confieso cierta simpatía por el crítico (Ramsauer) que deseaba suprimir καὶ τῶν φίλων οἱ προσκεκρουκότες de 1166a6 con una glosa, a pesar de la defensa de Stewart. Su unión con los sentimientos de las madres por sus hijos es singularmente incongruente, y la mención de Burnet de *Pol.* 1263a18, que alude a los compañeros de viaje, apenas es relevante.

[193] En un capítulo posterior (1170b11) se dice que «vivir juntos» (τὸ συζῆν) implica compartir ideas, no simplemente «alimentarse en el mismo lugar como el ganado».

[194] Ἄλλος αὐτός, 1160a32; ἕτερος αὐτός, 1169b6-7, 1170b6.

[195] 1166a19. Cf. 1170b3-5, 14-15.

mente una provisión de objetos de contemplación»[196]. También está de acuerdo consigo mismo en sus alegrías y sus penas, «en el sentido de que a él le alegran y entristecen coherentemente las mismas cosas, no una cosa ahora y otra después. Podría decirse que no tiene arrepentimientos».

Si esto justifica o no llamar a un hombre su propio amigo (leemos con cierto alivio), no es necesario decidirlo ahora, pero es cierto que los malos proporcionan una antítesis completa. Ellos están reñidos con ellos mismos, como, por ejemplo, los incontinentes, cuyos apetitos chocan con sus deseos más razonables y que eligieron los placeres nocivos en lugar de lo que parece bueno o que, por cobardía o pereza, no aciertan a hacer lo que consideran mejor. A continuación viene un cuadro vivo (y un tanto irreal, me temo) de la desgracia y remordimiento de los malos (1166b11-29). En lugar de abrazar la vida, la rehuyen hasta el extremo de llegar al suicidio. Buscan compañía para escapar de sí mismos, porque sus recuerdos y esperanzas son igualmente espantosos. Carentes de cualidades deseables, no sienten amor por sí mismos, ni se hallan en armonía consigo mismos en sus alegrías y sus penas, porque la disensión desgarra sus almas y les arrastra ahora de un modo, ahora de otro. Se apenan ahora de lo que gozaron una vez; de hecho, los hombres malos son seres infelices, llenos de arrepentimiento. A continuación viene la moraleja: debemos intentar ser buenos, «porque así uno puede mostrar hacia sí mismo una disposición amistosa y ser amigo de otro».

Esto responde a la pregunta de si hay que elogiar el amor propio (libro IX cap. 8). El término suele expresar reproche y se aplica a quienes buscan la riqueza, los honores y los placeres del cuerpo, a quienes satisfacen al elemento irracional y pasional del alma. Realmente este es el tipo predominante de amor propio y nadie se lo atribuiría a quien fuera excepcionalmente justo, moderado o virtuoso de otro modo. No obstante, puede considerarse que él es quien más se ama a sí mismo, porque toma para sí mismo la parte mejor y sirve en todo a su yo real, es decir, a su razón. Sacrificará dinero y honores por sus amigos, porque, actuando así, gana un bien mayor, la nobleza de carácter. Es bueno, por lo tanto, ser un amante de sí mismo como lo es el hombre bueno, quien se apropia de la mayor parte de lo que es bello y digno de elogio, pero no de la manera en que la mayoría de los hombres se ama a sí mismo[197].

Para seguir con las exigencias de la amistad verdadera: habría que llamar a los amigos con impaciencia para compartir nuestra buena fortuna, pero con desgana en el caso de nuestra desgracias, porque la preocupación es lo último que hay que compartir, de aquí el dicho «Basta con mi propio

[196] 1167a17-27. Cf. el libro X, 1178a2.

[197] 1169b1-2. En este contexto aparece la observación sobre el hombre bueno que da su vida por sus amigos, al que se ha aludido en la pág. 355, *supra*.

sufrimiento». Hay que convocarlos también si pueden prestar un gran servicio a cambio de una pequeña molestia para ellos mismos y atender a *sus* necesidades sin que se nos solicite y con diligencia (1171b15-21). Aristóteles trata también de lo que denomina «una especie diferente de amistad, la amistad entre desiguales» (1158b11-12): padres e hijos, esposos y esposas, los amos y sus esclavos. La descripción aristotélica del vínculo matrimonial es la que se aceptaba en su tiempo. La cito en la traducción de Ross (8, 12, 1162a16-29) [198]:

> La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, porque el hombre está inclinado por naturaleza a formar parejas —incluso más que a formar ciudades, en la medida en que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad—, y la reproducción la tiene el hombre más en común con los animales. En el caso de los otros animales, la unión llega sólo hasta este punto, pero los seres vivos viven juntos no sólo a causa de la reproducción, sino también para fines diversos de la vida; porque, desde el principio, las funciones están divididas, y las del hombre y la mujer son diferentes; así se ayudan mutuamente, contribuyendo con sus dones peculiares a la provisión común. Por estas razones, en esta clase de amistad parece que se encuentran la utilidad y el placer. Pero esta amistad puede basarse también en la virtud, si las partes son buenas; porque cada uno tiene su propia virtud y disfrutarán en realidad. Los niños parecen ser un lazo de unión (por lo que los que no tienen hijos se separan más fácilmente); porque los hijos son un bien común a ambos y lo que es común une.

En relación con los esclavos, la útil partícula *en cuanto* alivia ligeramente nuestros remordimientos. Con un esclavo, *en cuanto* que es esclavo, no puede haber amistad, porque un esclavo como tal es exactamente un instrumento vivo y con algo semejante no hay nada en común, pero *en cuanto* hombre sí puede haber algo en común, porque entre personas que «pueden participar de la ley o del acuerdo parece que existe una idea de justicia» y, por lo tanto, también de amistad [199] con un esclavo, en la medida en que es un hombre [200].

En el cap. 10 del libro VIII, se caracterizan también las relaciones familiares, donde vienen a continuación de la descripción de los diversos sistemas políticos, con los que se las compara —un tanto artificialmente, puede parecernos, pero con un propósito serio—. Ello concuerda con el principio aris-

---

[198] Tratado con más detalle en *Política* I, donde las relaciones familiares ocupan la mayor parte del libro.

[199] Sobre la relación entre la amistad y la justicia *vid.* 59b25-31, 61a10-11.

[200] 1161b3-8. Cf. *Pol.* 1255b12-14 y la nota de Barker *(Pol.,* pág. 20 n. 1 *fin.):* «No podemos dejar de notar que, si puede considerarse al esclavo como participando de un sistema legal, él se convierte en un sujeto de derechos y deja de ser un mero objeto o «instrumento inanimado [*sic:?* «animado»]».

totélico de que «todas las formas de asociación son partes de la política, y tipos particulares de amistad están asociados a comunidades particulares» (1160a28-30). La relación del padre con el hijo corresponde a la monarquía (en cuanto opuesta a la tiranía), la amistad entre marido y mujer se parecería a la aristocracia, «porque el gobierno del marido se basa en el mérito y abarca las cuestiones en las que es oportuno que él gobierne, mientras que confía a la mujer lo que le corresponde» [201]. La relación es oligárquica si el hombre asume la autoridad de todo, no sólo de las actividades en las que es superior, o, a la inversa (como sucede a veces) si la mujer gobierna porque ella es la heredera. En estas circunstancias, como en las oligarquías, la base del gobierno no es la virtud, sino la riqueza y el póder. Los hermanos, a no ser que la disparidad de edad sea demasiado grande, y la amistad que hay entre ellos, corresponde a la timocracia (y no, como podría suponerse, a la democracia, cuya réplica doméstica es una morada sin amo). Las constituciones en sí mismas forman parte, por supuesto, de la teoría política y encontramos de nuevo su clasificación en la *Política*. Su presencia aquí en la *Ética Nicomáquea* ilustra una vez más la convicción de Aristóteles de que la ética y la política son dos aspectos del mismo tema, las relaciones humanas, que se hace explícito en la *Ética Nicomáquea* una vez más, como acabamos de ver, en 1160a28-30. Pasajes semejantes aparecen en la *Política*, por ejemplo: «la amistad es el bien más grande para las ciudades, porque las preserva de la discordia intestina» [202].

EL PUNTO CULMINANTE: EL FILÓSOFO FELIZ [203]

Sobre la zambullida aristotélica en los problemas y las incertidumbres de la vida social de cada día baste con lo dicho. En el sendero del deber ha dotado a sus semejantes de una guía práctica para la conducta [204], a pesar de la imposibilidad de un conocimiento preciso o de normas absolutas en un tema tan fluido e inestable. Tampoco ha excluido el aspecto político (porque los dos son inseparables), pero, no obstante, ha reservado su trata-

[201] No obstante, se nos dice en la *Política* (1260a21) que las virtudes de una mujer —su moderación, valor y sentido de la justicia— están claramente subordinadas a las de un hombre. Son virtudes de sumisión, las de un hombre de autoridad.

[202] 1262b7-9; cf. *EN* 1155a22-23.

[203] Es una cuestión muy debatida si lo que dice Aristóteles en el libro X de *EN* sobre la naturaleza de la felicidad y la vida mejor para el hombre es coherente con lo que ha dicho en los libro I y VI. Coincidiendo con mi redacción de este volumen, la última contribución es el artículo de Hardie «A. on the Best Life for a Man», en *Philos.*, 1979, en el que expresan observaciones críticas sobre la obra de Ackrill, J. M. Cooper y S. R. Clark.

[204] Cf. las págs. 344 sig., 350 sig., *supra*.

miento completo para un curso separado. Aquí, en la gran escena final del libro X (caps. 6-9), da al menos rienda suelta a sus propias inclinaciones. Ahora que se ha tratado de las virtudes, la amistad y el placer (dice al comienzo del cap. 9), queda por dar una respuesta a la cuestión planteada al principio (donde es significativo que se pospusiera también el tema de la vida filosófica, 1096a4-5) y hace un esbozo de la naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, llamada también el bien humano y definida provisionalmente como una actividad del alma de acuerdo con la virtud (pág. 353, *supra)*. Un breve recordatorio de lo que ha dicho ya sobre ella abreviará, piensa, este punto final. No es un estado, sino una actividad, y se realiza y se valora por sí misma, del mismo modo que sucede con las actividades virtuosas, porque la felicidad no carece de nada, sino que es autosuficiente. Todo lo demás se elige por algún otro fin. La felicidad incluye el placer (pág. 354, *supra)*, pero el placer no es una especie de diversión. El juez mejor de lo que es placentero es el hombre bueno (pág. 391, *supra)*, no algunos potentados y su corte. Las diversiones son una especie de relajación, necesaria (porque nadie puede trabajar continuamente), pero no un fin en sí mismo. Un esclavo puede disfrutar de las diversiones, pero nadie lo llamaría *eudaímōn* (la palabra que estoy traduciendo inadecuadamente por «feliz»).

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las virtudes más elevadas [205], es decir, la virtud de la mejor parte del ser humano, y nosotros, sus lectores, no necesitamos que se nos diga cuál es [206]. Es el *noûs*, el elemento rector por naturaleza que comprende las cosas buenas y divinas y que es «divino de suyo o lo más divino que hay en nosotros», y su actividad de acuerdo con su virtud propia particular es la felicidad perfecta (1177a12-17). *Ahora bien, esta actividad es el pensamiento filosófico* [207]. En el libro primero se distinguieron tres modos de vida, la que busca el disfrute, la política y la intelectual o «teorética», y se prometió para una fase posterior un examen de la última [208]. Cuando se presenta, como se prometió, no es una mera adición, sino el punto culminante de toda la obra. No vuelve a nada de lo que ha dicho antes, repite,

[205] 1177a12-13. Aún es la recapitulación. Cf. 1098a17-18: «Si hay muchas virtudes, de acuerdo con la mejor y más perfecta de ellas».

[206] Aristóteles trata aquí brevemente (cf. 1178a22-23) de cuestiones que reciben su tratamiento más pleno en *De an.* libro III (cap. XIV, págs. 321-342, *supra)*. La expresión cautelosa εἴτη δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι (1177a13-14) no debe molestarnos, porque en la línea 20 se ha convertido en el νοῦς *sans phrase*.

[207] Θεωρητική, el adjetivo que deriva del sustantivo θεωρία, la búsqueda desinteresada del conocimiento por sí mismo. Sobre el significado de *theoría* vid. la nota adicional en las págs. 408-11, *infra*.

[208] 1095b17-18, 1096a4-5.

eso sí, los puntos más esenciales. *Por supuesto* que todo el mundo tiene que tener cubiertas las necesidades de la vida. *Por supuesto* que el filósofo, siendo humano, tendrá necesidad de bienestar físico, porque la naturaleza humana no puede sustentarse sólo de pensamiento: la buena salud, la comida y otras comodidades son indispensables. *Por supuesto* que en sus relaciones con los demás tiene que actuar de acuerdo con la justicia, el valor y todas las otras virtudes, haciendo acuerdos, ofreciendo servicios, etc., y tiene que adquirir la *phrónēsis*, el buen sentido práctico, porque él y la virtud moral son inseparables, y mutuamente dependientes. El filósofo mismo, en la medida en que es humano y vive entre otros hombres, elegirá actuar de una forma moral [209].

Mas ahora *audi alteram partem.* Sentado esto, el filósofo, en cuanto hombre, necesitará un mínimo determinado de bienes, aunque, para sus propias actividades elegidas, son innecesarios y pueden resultar incluso un obstáculo. La suficiencia no significa exceso y para exhibir la excelencia «no es necesario ser señor de tierra y mar» (1179a1-5). De hecho la vida del intelecto, en cuanto que contempla el conocimiento obtenido y busca más, cumple todas las condiciones que se consideran necesarias para la felicidad. Es la más independiente, porque ni siquiera son necesarios los compañeros, aunque pueden ser útiles. Puede practicarse durante períodos continuos más largos que la acción práctica y, contrariamente a la acción práctica, ella es su fin propio. Procura los placeres más puros y más duraderos, y es razonable pensar que la vida de quienes han alcanzado el conocimiento sea más placentera que la de quienes lo continúan buscando [210]. Además, la felicidad radica en el ocio *(scholḗ)* [211]. La finalidad de estar ocupado es conseguir el ocio, del mismo modo que el fin de la guerra es recobrar la paz. La actividad política mira a un fin más allá de ella misma, al poder y los honores y, en el mejor de los casos, a la felicidad del político mismo y sus conciudadanos, pero en sí misma carece de ocio. Sólo la vida filosófica contiene su fin en sí misma y disfruta de *scholḗ.*

---

[209] *Vid.* especialmente 77a28 y sigs. 78a10-19, 78b5-7, 33-35.

[210] Sobre este punto *vid.* también la nota adicional en las págs. 408-11, *infra.*

[211] La palabra griega *scholḗ,* primariamente «ocio», es de significación más amplia que nuestro correlato, y su uso explica cómo hemos derivado de ella palabras tales como «escuela» y «especialización». En *Pol.* 1323b39 (ἑτέρας γάρ ἐστιν ἔργον σχολῆς), significa claramente una rama de estudio. También en la *Política* (1337b33 y sigs.) Aristóteles ofrece una pequeña disquisición sobre el uso de ocio, empezando «Hay que preferir el ocio a estar ocupado, ya que él es el fin y el objetivo de la ocupación, pero debemos indagar cómo debemos emplear nuestro ocio —ciertamente no en el juego». 1329a1-2 («*Scholḗ* es necesario tanto para el desarrollo de la virtud como para la realización de los deberes políticos») es una apología aristotélica a favor de la prohibición a los ciudadanos de dedicarse a actividades artesanales como el comercio y la agricultura.

En 1177b19-26 hace un resumen: la actividad del *noûs,* pensamiento puro, tiene su propio fin en sí mismo y su propio placer intrínseco (el cual, nos recuerda, aumenta la actividad), es autosuficiente, posee ocio, está libre de la fatiga en la medida en que es humanamente posible. En pocas palabras, garantizada una duración suficiente de la vida, ella representa la felicidad perfecta. Visto así de una forma compendiada, la beatitud absoluta de la vida filosófica suscita en la mente de Aristóteles una duda típicamente helénica (o el temor de una duda semejante por parte de quienes lo oían y sus lectores). ¿No advierten los poetas y los sabios de la *hýbris* de apuntar demasiado alto y de la *némesis* que la sigue? [212]. De manera que encontramos un pasaje memorable y superficialmente incoherente.

> 1177b26-78a8. Pero una vida semejante sería demasiado elevada para el hombre, porque un hombre no vivirá de este modo en la medida en que es humano, sino en la medida en que tiene en él una chispa de la divinidad [213], y exactamente igual que la divinidad difiere del todo concreto (τοῦ συνθέτου), así también su actividad diferirá de la actividad del resto de la virtud. Si el *noûs* es divino, pues, en comparación con el hombre, la vida según él será divina en comparación con la vida humana.
>
> Sin embargo, no debemos seguir a quienes nos aconsejan que quien es un hombre debería pensar como un hombre, y siendo mortales tener pensamientos propios de mortales. No, debemos hacer todo lo posible por inmortalizarnos a nosotros mismos [214], todo lo posible para vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros. Por muy pequeño que sea su volumen [215], sobrepasa en poder y dignidad a todo lo demás. En la medida en que es la parte dominante y mejor, parecería que cada hombre *es* esa parte, y sería absurdo que no eligiera su propia vida, sino la vida de algo diferente [216]. Lo que dijimos antes [217] adquirirá ahora su relieve: para cada ser individual lo que le pertenece de una forma natural es lo mejor y más placentero para él. Puesto que el *noûs es* el hombre más que nada, éste se aplica a la vida del intelecto, y el hombre que lleva ese tipo de vida es el más feliz. La vida de acuerdo

---

[212] Ejemplos de este lugar común de la literatura griega clásica se hallan en Píndaro, *Pít.* III, 5962, *Ístm.* V, 14-16; Sóf. *Traq.* 473, y fr. 531 [Nauck]; Eur., *Bac.* 395 y sig.

[213] Hasta aquí estamos ante un legado platónico. Cf. Platón, *Fil.* 33b: «No es nada sorprendente que ésta [*sc.* la vida de la razón y el pensamiento] fuera la más divina de todas las vidas».

[214] 'Εφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Así Platón habló de ὁμοίωσις θεῷ como el ideal, pero hay una notable diferencia entre los dos, señalada por Grant *(Ethics* I, pág. 215). Para Platón «la asimilación a Dios» consistía en hacerse «justo y santo» *(Teet.* 176b), mientras que para Aristóteles la práctica de la justicia y las demás virtudes es algo «insignificante e indigno de los dioses» (1178b10-18).

[215] Aristóteles era incapaz de un giro retórico. Al ser incorpóreo no tiene en absoluto grosor (ὄγκος). En *Met.* 1073a5-6, se demuestra que Dios, que es puro νοῦς, no puede tener magnitud.

[216] Cf. 1097b34, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον.

[217] 1156b15-16, 1169b33.

con el resto de la virtud es secundaria, porque sus actividades son [meramente] humanas.

Así es como es. Al mismo tiempo Aristóteles puede hablar de la vida de la actividad intelectual como «demasiado elevada para el hombre», «divina en comparación con la vida humana» y exhortarnos a seguirla como la vida que es específica del hombre en el sentido más pleno. El hombre, como todos los demás seres del mundo físico, es por supuesto un compuesto de materia (el substrato) y forma, un *sýntheton* (pág. 116, *supra)* y es la forma la que confiere al *sýntheton* su carácter específico y lo diferencia de las cosas de otra clase, constituyendo de hecho su esencia o substancia *(ousía)* [218]. Pero lo que acabamos de leer, que expresa un modo doble de mirar la función del hombre, significa que él es un *sýntheton* en un sentido diferente del resto de la naturaleza. Puede ser difícil a esta distancia asir los pensamientos más íntimos de Aristóteles sobre la naturaleza del *noûs,* pero los malinterpretaremos más de lo necesario si no acertamos a valorar esta evolución notable de la doctrina de la materia y la forma en los estratos más elevados de la naturaleza. Mientras que la señal distintiva del ser humano falta por completo en los seres inferiores, lo mejor del hombre, que es su propia naturaleza en el sentido más pleno, es idéntico (uso la palabra con conciencia plena de su significado) [219] a la naturaleza de Dios. Negar esto sería distorsionar tanto la letra como el espíritu de lo que dice Aristóteles. La vida de Dios es «semejante a la que podemos disfrutar durante un breve rato». El hombre comparte el *noûs* con «lo que puede ser similar o superior» [220]. Un animal cumple su función propia *(érgon)* realizando, activando y perpetuando su propia forma específica. No puede ni debería hacer más. He intentado explicar (pág. 279, *supra),* mediante el símil aristotélico de la casa y mi propio intento de analogía con la organización de un barco, de qué modo esto era coherente con una unidad omnicomprensiva de propósito. Las funciones del cocinero y el ingeniero, consideradas en su nivel propio, parece que no tienen nada en común, pero todo el barco

[218] Esto se desarrolla en el cap. XI sobre la substancia, especialmente en las págs. 228 y sig., *supra.*

[219] Consciente también de que va en contra de Allan *(Phil. of A.,* pág. 83) y Ross, quienes pienso que se han equivocado en esta cuestión. En su edición de la *Metafísica* (I, pág. CLII), Ross se lamentaba de que la dependencia de la teología aristotélica de su peculiar teoría física le hubiera inducido a considerar a Dios «no como operativo con igual decisión en todo cambio y ser, sino sólo como directamente operativo en los confines externos del Universo y como afectando a los asuntos humanos sólo a través de una larga serie de intermediarios». Esto puede ser cierto de Dios como πρῶτον ὀρεκτόν del mundo físico, pero no como πρῶτον νοητόν, en el que νοῦς y νοητόν son lo mismo. El hombre, en cuanto dotado él mismo de νοῦς, es la única de las criaturas sublunares que tiene, por así decirlo, una línea directa con Dios.

[220] *Met.* 1072b4 (respecto de una traducción en el contexto *vid.* la pág. 266, *supra), De an.* 414b19-20.

se mueve hacia un puerto y no llegará allí si uno y otro descuida su propio trabajo. Las cosas no mejorarán ciertamente si ellos intentan usurpar las funciones del capitán.

De manera que Aristóteles diría de una vaca, lo mismo que dice del hombre, que su *érgon* es vivir de acuerdo con lo que hay más elevado en ella (ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῇ), pero no diría, ni deberíamos esperarlo de él, que esto significa hacerse lo más humano posible (por así decir, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀνθρωπίζειν). Aunque comparte algunas facultades con el hombre (el crecimiento, la reproducción, la sensación), carece por completo de su función mejor y más característica. Las relaciones entre los hombres y Dios son diferentes [221]. Los hombres están obstaculizados por la materia, tienen sus imperfecciones e impedimentos, de los que está libre la perfección exenta de preocupación de Dios. Por esa razón no pueden ejercitar de un modo ininterrumpido lo más elevado que hay en ellos. Pero el Ser Supremo ni siquiera posee una facultad de la que carece el hombre, del mismo modo que el hombre posee una negada a los órdenes inferiores de la naturaleza.

Todo esto lo confirma lo que dice Aristóteles sobre el *noûs* en otros lugares. Aquí en la *Ética Nicomáquea* (1178a22) dice que las virtudes del *sýntheton* son humanas y también lo son, en consecuencia, la vida y la felicidad que procuran, pero el *noûs* tiene su felicidad independiente (κεχωρισμένη), una cosa aparte. Esta breve observación, añade, debe bastar para la finalidad que le ocupa. Sabe que ha desarrollado el tema en otros lugares y es posible que un recordatorio no sea aquí superfluo. La *psychḗ* en general (la vida y sus facultades), al ser la forma o la actualidad del cuerpo, es inseparable de él (págs. 294 sig., *supra), pero el noûs,* la facultad del pensamiento puro [222], «parece que es una especie diferente de *psychḗ,* que sólo puede separarse como lo eterno de lo perecedero». De ese modo habla en un tratado psicológico, y en una obra sobre la generación animal hallamos: «Queda que sólo el *noûs* proceda del exterior y sea lo único divino, porque ninguna actividad del cuerpo desempeña papel alguno en la actividad del *noûs*» [223].

Los lectores deben decidir por sí mismos cómo lo que se dice sobre el *noûs* aquí y en la *Ética Nicomáquea* encaja con la identificación propuesta

[221] El parentesco del hombre con lo divino no fue por supuesto una idea original de Aristóteles, aunque tenía sus razones propias para ella. Era la base de las religiones mistéricas, y Platón hace decir incluso a Protágoras que ὁ ἄνθρωπος θείας μέτεσχε μοίρας, y practica la religión διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν *(Prot.* 322a).

[222] Que se origina en primer lugar de la capacidad exclusivamente humana para generalizar a partir de las percepciones individuales. *Vid.* las págs. 196, 317 sig. 325, *supra,* y sobre la relación de la sensación con el pensamiento en la *Ética Nicomáquea,* 1143b5, págs. 205 sig., *supra.*

[223] *De an.* 413b25-27, *GA* 736b27-29.

de la Razón Creadora en *De anima* III con la Causa Primera divina de todo (págs. 334-39, *supra).* Aquí, en un manual práctico que se ocupa del bien humano y la felicidad humana Aristóteles ha evitado deliberadamente (1178a22-23) tales cuestiones de psicología teórica. Es posible que la división de la razón en un elemento activo y otro pasivo se le ocurriera en una fase posterior de su pensamiento; sus observaciones sobre ello en *De anima* son un mero bosquejo de cuestiones mínimas. Pero yo no veo aquí nada incompatible con la idea de que el *noûs* humano es una facultad o capacidad *(dýnamis)* activada, como todo lo demás del mundo, por la atracción del Primer Motor Inmóvil, el cual, a diferencia de la humanidad, es intelecto puro, simple e infatigable.

En relación con la vida de la razón, Aristóteles ha hablado ya de «los dioses» de una forma calculada para atraer al politeísta griego normal, y acaba con otra llamada a la religión de un tipo que refuerza nuestra impresión de que la *Ética Nicomáquea* es una obra al menos semipopular, un intento de reconciliar la filosofía con el punto de vista del hombre del ágora. En 1178b8 y sigs., sostuvo, como parte de su postura de que la actividad intelectual es la mejor para el hombre, que nosotros consideramos a los dioses felices y bienaventurados y al mismo tiempo que sería ridículo atribuirlos cualquier forma de actividad práctica basada en una u otra de las virtudes morales. Ninguna actividad excepto la de la contemplación es digna de ellos (1178b10-22). Entonces, a modo de escena final de toda la cuestión, afirma que el hombre que cultiva y usa su intelecto no sólo está en la mejor condición, sino que es el favorito del cielo.

> 1179a24-32. Si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de los asuntos humanos, sería razonable que se complacieran en lo que es mejor y más afín a ellos, que es el *noûs,* y que recompensaran a quienes se cuidan de él y lo honran, como si actuaran recta y adecuadamente amando las cosas que ellos mismos consideran queridas. Es claro que todo esto se aplica por encima de todo al hombre de sabiduría [224]. Por esa razón es el más querido de los dioses y es probable que a quien aman los dioses sea el más feliz. De este modo también, pues, el hombre sabio será el más feliz.

NOTA ADICIONAL: EL SIGNIFICADO DE *THEORÍA*

En 1177a25-27, Aristóteles dice: «Se cree que la filosofía [φιλοσοφία, no σοφία] posee placeres maravillosos por su pureza y firmeza, y es razonable que la vida

[224] Aquí y dos líneas más abajo la palabra es σοφός, cuya mejor traducción es quizá, como traduce Ross, «el filósofo». Él es el hombre de sabiduría teorética, en cuanto diferente del *phrónimos,* el hombre de buen juicio en los asuntos prácticos.

de los que saben sea más placentera que la de los que buscan». *Theoría* (θεωρία, que suele traducirse por «contemplación», pág. 273 n. 56, *supra)* es el nombre de la actividad elegida en *EN* X como el bien más elevado para el hombre y el punto culminante de su felicidad, de manera que es importante saber qué significaba. Hay una tendencia reciente a excluir de ella la investigación científica y filosófica, limitando su alcance a la contemplación de la verdad ya adquirida. Quienes lo hacen se apoyan, a lo que se me alcanza, exclusivamente en la frase de la *Ética Nicomáquea* que acabo de citar y con Aristóteles siempre es peligroso hacer depender la fe de uno de una frase sin considerarla a la luz de su uso más general, que puede procurar pruebas de peso en contra de ella. Para ilustrar la tendencia que indico Jonathan Barnes ha escrito (Penguin, *Ethics,* pág. 38):

> La contemplación aristotélica no es, como podríamos estar tentados de imaginar, un ejercicio en la razón discursiva, no es una cuestión de búsqueda o investigación intelectual; no es una cuestión de ir por deducción lógica de premisas conocidas a conclusiones hasta entonces desconocidas. Como argumento en favor de la tesis de que quien se dedica a la contemplación se goza a sí mismo, Aristóteles observa que quienes saben tienen una vida más placentera que quienes buscan (1177a26); es evidente, por tanto, que quienes se dedican a la contemplación no son buscadores de la sabiduría sino poseedores de ella... El contemplativo aristotélico es un hombre que ha adquirido ya el conocimiento.

Con anterioridad, Ross había escrito, refiriéndose a la misma frase de la *Ética Nicomáquea (Aristotle,* pág. 234): «La vida feliz no es la de la búsqueda de la verdad, sino la de la contemplación de la verdad ya alcanzada». De nuevo, Hardie, en *Aristotle* de Moravcsik, pág. 309) afirma que Aristóteles está generando «una paradoja sorprendente» y cita a Gauthier y Jolif en apoyo de la aserción de que aquí él «excluye de la vida contemplativa el descubrimiento». Pero quizá se puede citar a Hardie en contra de él mismo. En otro libro, y en relación con algo completamente diferente, ha escrito: «Pero decir que la culminación de la tarea se desea por sí misma no es decir que la actividad de culminarla no se desee también por sí misma» *(A.'s Ethical Theory,* pág. 306). El investigador científico moderno lo confirmaría. Es evidente que el placer de la investigación depende de la esperanza de que llevará a más descubrimientos en el campo inagotable del conocimiento, y, a medida que lo hace, se deleita en cada avance pequeño, pero el placer no se desvanecería ante el suceso inconcebible de que no hubiera más reinos que conquistar.

En lo que concierne a Aristóteles, aunque el *noûs* del hombre lo hace en parte divino, y se dedica a la búsqueda de la verdad, el hombre no está completamente absorbido en la divinidad y, si la θεωρία hubiera significado la contemplación de todo conocimiento, nunca la habría puesto en práctica. Tampoco aprobaría Aristóteles dormirse en sus laureles en la contemplación de un conocimiento semejante, como si ya lo hubiera alcanzado. De hecho, sin embargo, «la contemplación» en ese sentido es una parodia de la palabra θεωρία. Unos pocos ejemplos de su uso y del de sus afines confirmarán la afirmación de Bonitz *(Index,* 329a46-48) de que ella «ipsam contemplandi *atque investigandi* rationem significat». Señala que en su

uso es intercambiable con σκέψις y se puede comparar la equivalencia de θεωρεῖν y σκοπεῖν en *Met.* 1061a35-36.

Cabría preguntar en primer lugar cómo podría ser mejor tener colaboradores (συνέργους, 1177a34) en la contemplación del conocimiento ya adquirido. Los testimonios afirmativos vienen proporcionados por la división del campo global del conocimiento en práctico, productivo y teorético, en el que la ciencia natural se incluye en el teorético, en el sentido de que sólo se persigue por el motivo de adquirir el conocimiento por sí mismo [225]. El científico natural es ὁ περὶ φύσεως θεωρητικός *(PA* 642a29; «el investigador de la naturaleza», Ogle) [226]. Así, en *Met.* 993b20-23, la diferencia entre la ciencia teorética y la práctica es que una aspira a la verdad, la otra a la acción, y él se preocupa tan poco, como sabemos perfectamente [227], de exactitudes terminológicas, cuando no está en peligro el sentido, que en la frase siguiente θεωροῦσιν se aplica a los pensadores prácticos mismos, aunque su θεωρία persigue un fin inmediato. Como σχολή (pág. 404 n. 211, *supra),* θεωρία puede significar una rama particular de estudio, como en «estas cuestiones son objeto (ἔργον) de una θεωρία diferente» *(GC* 334a15; cf. *PA* 641b2-3), o su tratamiento en forma escrita, un tratado *(HA* 589a20 «como se dijo en la θεωρία sobre las plantas»).

Θεωρεῖν significaba primariamente «ver» u «observar», como en Hdt., IV, 76, 1 (referido a Anacarsis): γῆν πολλὴν θεωρήσας. Θεά era un espectáculo y θεωρός (entre otras cosas) espectador. De manera que también en Aristóteles «observación» y «observar» serían, en ocasiones, una mejor traducción de θεωρία y θεωρεῖν que «contemplación» y «contemplar», como en *EN* 1169b33-34, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτούς: «Es más fácil observar [«contemplar» difícilmente sonaría natural, pienso] a nuestros vecinos que a nosotros mismos».

Por estas razones creo que Joachim ha expresado la impresión correcta en el siguiente parágrafo de su *Nic. Eth.* (págs. 2 y sig.):

> La actitud mental del hombre es la contemplación (θεωρία), el hábito formado de pensamiento que llega a establecerse en él es la ciencia teorética (θεωρητικὴ ἐπιστήμη), y el pensamiento que está actuando en él es la razón teorética (διάνοια θεωρητική) [228]. Todas las investigaciones teoréticas o especulativas —todas las ciencias, en el sentido en que usamos el término— se incluyen bajo el encabezamiento de «ciencias teoréticas». El «hombre científico», en este sentido restringido del término, se ocupa por completo del conocimiento o el entendimiento. Él desempeña el papel de un espectador de lo que *es* —y *es* independientemente de él—. Ni desea alterar la verdad de las cosas, ni es capaz de ello... Cuando los objetos de su estudio están sujetos a cambio

[225] *Met.* 1025b18-24, págs. 144 y sig., *supra,* y cf. *EN* 1178b20-21, 1139a27-28. Esto se opone a la limitación de θεωρία, por parte de Gauthier, a la filosofía primera, y hay algo de valor en el comentario de Allan de que «Aristóteles puede haber creído en una escala graduada de formas de θεωρία. La palabra es elástica». *(Vid. CR,* 1962, pág. 138.)

[226] Barnes proporciona una exposición interesante de lo que hace «el que contempla», pero su único ejemplo, el geómetra, es quizá más fácil relacionarlo con ella de lo que lo serían quienes trabajan en otras ciencias teoréticas.

[227] Por ejemplo, las págs. 118 n. 9, 134 n. 35, 206 n. 73, 321 con n. 117, 359 n. 55.

[228] D. A. Ross, editor de Joachim, se refiere aquí a *Met.* 1025b25 y *EN* 1139a27.

—cuando, por ejemplo, está investigando los fenómenos naturales— él intenta *observar* el proceso, no modificarlo, excepto en la medida en que la modificación experimental le ayuda a comprender.

CONCLUSIÓN

En las últimas páginas del tratado, Aristóteles nos hace descender de las alturas de la filosofía mediante otro recordatorio aún de que la ocupación de la investigación ética no trata de la observación y el conocimiento, sino de asegurar el comportamiento mejor en la sociedad. Donde se halla implicada la virtud, no basta con saber lo que es: hay que poseerla y usarla. No es sorprendente, por ello, que gran parte del último capítulo sea una repetición de observaciones que había hecho antes el mismo Aristóteles o de puntos que había tratado ya, en la medida en que se adecuaban a los libros anteriores. Tales son los fines prácticos de la ética *(phrónēsis* no es conocimiento) [229]; la importancia, en la inculcación de buenos hábitos, de la educación de los padres y de buenas leyes, incluyendo un sistema de castigos para la mayoría de los que no se avienen a la razón o la persuasión; y la necesidad también de una buena disposición natural, si hay que vencer el influjo corruptor de las pasiones. Se amplia la parte que juega la legislación en el fomento de la moralidad (estamos llegando, después de todo, a la *Política),* pero se ha introducido ya en los libros II (1103b2-6) y V (1130b22-26).

El libro X añade una comparación interesante entre los méritos del estado y la educación privada (es decir, doméstica) [230], sobre lo que la mente de Aristóteles parece dividida (1180a14 y sigs.). Él dice, en primer, lugar que un padre no tiene el poder disciplinario de la ley que es necesario para asegurar la obediencia. Además, un individuo que frustra nuestros impulsos, por muy justamente que sea, despierta antipatía, mientras que los mandatos de la ley no se toman a mal. Sólo en el caso de que la comunidad descuide su deber es justo que cada hombre ayude a sus hijos y amigos en la consecución de la virtud. Aun así, lo podría hacer mejor convirtiéndose a sí mismo en un legislador. No obstante, continúa (1180b3), en una casa la palabra y el ejemplo del padre puede realizar lo que la ley y la costumbre realizan en el estado, e incluso mejor (καὶ ἔτι μᾶλλον) teniendo en cuenta los lazos

[229] Libro VI, 1142a23-24, págs. 359 sig., *supra.* En relación con este parágrafo *vid.* también las págs. 357 sig., 375, *supra.*

[230] 1180a14 y sigs. Παιδεία es una palabra que se usa referida a la educación en general, aunque es evidente que Aristóteles está pensando aquí ante todo en el entrenamiento moral. Respecto de sus opiniones sobre la educación hay que examinar la *Política,* cuyo libro VIII se dedica por completo a ella. Allí no deja ninguna duda de que es ocupación del estado.

de parentesco y gratitud, procurando a los niños el afecto natural y la inclinación a la obediencia. Además, en la casa se puede tratar a cada uno de acuerdo con sus necesidades individuales, mientras que la ley sólo puede ocuparse de las generalidades [231]. En este sentido, un lego tiene un papel que desempeñar, pero lo que cuenta en general es la labor del experto o técnico, el hombre que ha comprendido la norma universal que hay detrás de cada individual. En consecuencia, quien desee hacer a los hombres buenos, sean muchos o pocos, debería aprender a legislar y tenemos que considerar a continuación (es decir, en la *Política)* cómo puede adquirirse este arte. Por desgracia, mientras que en las demás actividades —la música, pongamos por caso, o la pintura— las mismas personas pueden tanto practicarlas como enseñarlas, parece que la destreza de los políticos y los legisladores procede exclusivamente de la capacidad natural y la experiencia. Ellos nunca escriben o hablan sobre su arte (¡aunque para ellos podría ser una ocupación mejor que arengar en la Asamblea o los tribunales, 1181a4-5!), ni hacen políticos a sus hijos o amigos [232]. La instrucción se encomienda a los sofistas, quienes son en realidad absolutamente incapaces de lograrla, tampoco lo son los políticos ni están dotados de un conocimiento propio de en qué consiste el arte de la política. El campo está libre para Aristóteles [233].

[231] Cf. 1137b25, págs. 387 sig., *supra.*

[232] Cf. Platón, *Prot.* 319d-320b.

[233] Algo se ha dicho en las págs. 343-47, *supra,* sobre la relación entre ética y política en Aristóteles y la transición de la *Ética Nicomáquea* a la *Política.*

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía consta de dos partes; la sección primera contiene una selección de textos, traducciones y comentarios de las obras particulares de Aristóteles. No pretende ser exhaustiva y una lista más completa de las ediciones hasta 1966 puede verse en la bibliografía del *Aristoteles* (1966) de Düring. La sección segunda incluye los pormenores completos de todos los libros y artículos citados en el texto, donde frecuentemente se alude a ellos en forma abreviada. Además, unas pocas obras no citadas en el texto se han incluido a modo de referencia.

Las referencias a las obras de Aristóteles se hacen normalmente citando la página, la columna y la línea del texto de Bekker, de la edición de la Academia de Berlín, 1831-1870. Respecto del texto griego, los Textos Clásicos de Oxford son normalmente los de uso más conveniente. La Traducción Oxoniense *(The Works of Aristotle translated into English,* ed. W. D. Rose), en doce volúmenes, es la más importante para lectores ingleses. Se alude a los comentaristas griegos de Aristóteles citando la página y la línea del volumen apropiado de *Commentaria in Aristotelem Graeca,* edición de la Academia de Berlín (varias fechas).

Un número de buenas bibliografías clasificadas sobre Aristóteles puede hallarse en libros recientes. Las bibliografías anotadas de los cuatro volúmenes de *Articles on Aristotle (q.v.)* son particularmente útiles, aunque con frecuencia inexactas en los pormenores. Han sido objeto de reelaboración en un librito práctico e informativo, *Aristotle: a selective bibliography,* al cuidado de J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji, publicado como «Study Aids», vol. VII por la SubFacultad de Filosofía de Oxford, 1977. La sección sobre la Ética vuelve a aparecer también en la traducción Penguin de la *Ética Nicomáquea* (edición de 1976). A. Kenny, *The Aristotelian Ethics* (1978), tiene también una bibliografía sobre la Ética, y Lanza y Vegetti, *Opere Biologiche* (1971), contiene asimismo una extensa bibliografía sobre las obras biológicas. La bibliografía clasificada del *Aristoteles* de Düring (mencionado *supra)* es muy completa.

SELECCIÓN DE EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

Obras completas

I. BEKKER, *Aristotelis Opera* ex recensione I. Bekkeri, 5 vols., Berlín, 1831-70.

W. D. ROSS (ed.), *The Works of Aristotle translated into English* (traducción de Oxford), 12 vols., Oxford, 1910-52.

Constitución de Atenas

K. VON FRITZ, y E. KAPP, *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts.* Traducción con introducción y notas, Nueva York, 1950.

F. G. KENYON, «Oxford Classical Text», Oxford, 1920 (reimp. 1963).

M. A. LEVI, *Commento storico alla Respublica Atheniensium di Aristotele.* Comentario, 2 vols., Milán, 1968.

G. MATHIEU, y B. HAUSSOULLIER, *Aristote: Constitution d'Athènes,* ed. Budé, París, 1930 (2.ª ed., 1941).

H. OPPERMANN, *Aristoteles* 'Αθηναίων πολιτεία, ed. Teubner, Leipzig, 1928.

J. E. SANDYS, Texto, introducción y notas, Londres, 2.ª ed., 1912.

A. TOVAR, *La Constitución de Atenas.* Texto, introducción y traducción española, Madrid, 1948.

Éticas

J. L. ACKRILL (ed.), *Aristotle's Ethics.* (Selección de la *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Sobre el alma, Sobre el movimiento de los animales,* traducción de W. D. Ross), Londres, 1973.

J. BURNET, *The Ethics of Aristotle.* Introducción, texto y notas, Londres, 1900.

F. DIRLMEIER, *Nikomachische Ethik.* Traducción alemana, Berlín, 1956.

R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomache.* Introducción, traducción francesa y comentario, 2 vols., París, 1958-59.

A. GRANT, *The Ethics of Aristotle.* Texto, ensayos y notas, Londres, 4.ª ed., 1885.

L. H. G. GREENWOOD, *Aristotle: Nicomachean Ethics, book six.* Texto, ensayos, notas y traducción, Cambridge, 1909 (reimp. 1973).

H. H. JOACHIM, *Aristotle: the Nicomachean Ethics.* Comentario de Joachim, ed. de D. A. Rees, Oxford, 1951.

J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics,* 2 vols., Oxford, 1892.

J. A. K. THOMSON, *The Ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics.* Traducción de J. A. K. Thomson, revisión con notas y apéndices de H. Tredennick, introducción y bibliografía de J. Barnes, Penguin, Harmondsworth, 1976.

F. DIRLMEIER, *Eudemische Ethik.* Traducción alemana, Berlín, 1962.

F. SUSEMIHL, *Ethica Eudemia,* ed. Teubner, Leipzig, 1884.

F. DIRLMEIER, *Magna Moralia.* Traducción alemana, Berlín, 1958 (reimp. 1966).

F. SUSEMIHL, *Magna Moralia,* ed. Teubner, Leipzig, 1883.

Física

W. CHARLTON, *Aristotle's Physics books 1 and 2.* Traducción con introducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1970.

W. D. ROSS, Texto revisado con introducción y comentario, Oxford, 1936 (reimp. 1955).

P. H. WICKSTEED, y F. M. CORNFORD, ed. Loeb, 2 vols., Londres, 1929 (reimp. 1963).

Fragmentos

V. ROSE, *Aristotle: Fragmenta,* ed. Teubner, Leipzig, 1886 (reimp. 1966).

W. D. ROSS, *Fragmenta selecta,* «Oxford Classical Text», Oxford, 1955.

Metafísica

J. ANNAS, *Aristotle's Metaphysics books M and N.* Traducción con introducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1976.

H. BONITZ, Texto y comentario, 2 vols., Bonn, 1848-49 (reimp. 1960).

M. BURNYEAT, y otros, *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics.* (Actas de un seminario celebrado en Londres, 1975-79), «Study Aids», monografía núm. 1, Subfacultad de Filosofía, Oxford, 1979.

L. ELDERS, *Aristotle's theology; a commentary on book Λ of the Metaphysics,* Assen, 1972.

C. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics Books* Γ, Δ, E. Traducción con notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1971.

W. D. ROSS, Texto revisado con introducción y comentario, 2 vols., Oxford, 1924 (reimp. 1958).

J. TRICOT, *Aristote: La métaphysique.* Texto revisado y comentado, 2 vols.; París, 1974.

Metereológicos

I. DÜRING, *Aristotle's chemical treatise, Meteorologica, Book IV.* Texto y comentario, Goteborg, 1944.

F. H. FOBES, *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor.* Texto e índice, Cambridge, Mass., 1919 (reimp. Hildesheim, 1967).

Obras biológicas

D. M. BALME, *Aristotle's De partibus animalium* I *and De generatione animalium* I *(with passages from* II *1-3).* Traducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1972.

L. DITTMEYER, *De animalibus historia,* ed. Teubner, Leipzig, 1907.

I. DÜRING, *De partibus animalium.* Comentarios críticos y literarios, Goteborg, 1943.

D. LANZA, y M. VEGETTI, *Opere biologiche di Aristotele.* Traducción italiana con introducción y bibliografía, Turín, 1971.

P. LOUIS, *Aristote: De la génération des animaux,* ed. Budé, París, 1961.

—, *Aristote: Histoire des animaux,* ed. Budé, París, 1964.

H. J. LULOFS, *Aristotelis De generatione animalium,* «Oxford Classical Text», Oxford, 1965.

M. C. Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium.* Ed. bilingüe griego-inglés, comentario y aclaraciones interpretativas, Princeton, 1978.
A. L. Peck, *Aristotle: Parts of Animals.* Prólogo de F. H. A. Marshall, ed. Loeb, Londres, 1937.
—, *Aristotle: Generation of Animals,* ed. Loeb, Londres, 1963.
—, *Aristotle: Historia animalium,* ed. Loeb, 3 vols., Londres, 1965.

Órganon

G. Colli, *Organon.* Texto con introducción, traducción italiana y notas, Turín, 1955.
J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Traducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1963.
J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics.* Traducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1975.
W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics.* Texto revisado con introducción y comentario, Oxford, 1949.
J. Warrington, *Aristotle: Prior and Posterior Analytics.* Texto y traducción, Londres, 1964.

J. Brunschwig, *Aristote: Topiques,* ed. Budé, París, 1967.
A. Zadro, *I Topica di Aristotele.* Traducción italiana con introducción y comentario, Nápoles, 1974.

Parva naturalia

W. D. Ross, Texto revisado con introducción y comentario, Oxford, 1955.

Política

E. Barker, Traducción con introducción, notas y apéndices, Oxford, 1946.
A. Dreizehnter, *Aristoteles' Politik.* Texto y comentario, Munich, 1970.
W. L. Newman, Texto, introducción y notas, 4 vols., Oxford, 1887-1902 (reimp. 1973).
R. Robinson, *Aristotle's Politics Books III and IV.* Traducción con introducción y comentarios, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1962.

Problemata

H. Flashar, *Aristoteles: Problemata physica.* Traducción alemana, Berlín, 1962.

Protréptico

I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: an attempt at reconstruction,* Goteborg, 1961.
—, *Der Protreptikos des Aristoteles.* Introducción, texto, traducción alemana y comentario, Francfort, 1969.

Rétorica

E. M. Cope, Texto y comentario, revisado y editado por J. E. Sandys, Cambridge, 1877 (reimp. 1970).

R. KASSEL, *Aristotelis Ars Rhetorica*. Texto e índice, Berlín y Nueva York, 1976.

M. PLEZIA, *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento*, Varsovia, 1961.

—, *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, ed. Teubner, Leipzig, 1977.

Sobre el alma

E. BARBOTIN, *Aristote: De l'âme*. Texto (A. Jannone), traducción y notas (E. Barbotin), ed. Budé, París, 1966.

D. W. HAMLYN, *De anima, books 2 and 3 (with certain passages from book 1)*. Traducción con introducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1968.

R. D. HICKS, Traducción, introducción y notas, Cambridge, 1907 (reimp. 1976).

G. RODIER, *Aristoteles* περὶ ψυχῆς. Traducción francesa y comentario, París, 1900.

W. D. ROSS, Texto, introducción y comentario, Oxford, 1961.

W. THEILER, *Aristoteles: Über die Seele*. Texto y comentario, Hamburgo, 1968.

F. A. TRENDELENBURG, *De Anima libri tres*. Texto y comentario, Berlín, 2.ª ed., 1877.

Sobre el cielo

D. J. ALLAN, «Oxford Classical Text», Oxford, 1936 (reimp. con correcciones, 1950).

L. ELDERS, *Aristotle's Cosmology, a commentary on the De Caelo*, Assen, 1966.

W. K. C. GUTHRIE, *Aristotle On the Heavens*, ed. Loeb, Londres, 1939.

P. MORAUX, *Aristote: Du ciel*, ed. Budé, París, 1965.

Sobre la filosofía

M. UNTERSTEINER, *Aristotele: Della filosofia*. Texto con introducción, traducción italiana y comentario, Roma, 1963.

Sobre la generación y la corrupción

H. H. JOACHIM, *Aristotle on coming-to-be and passing-away*. Texto con introducción y comentario, Oxford, 1922.

C. MUGLER, *Aristote: De la génération et de la corruption*, ed. Budé, París, 1966.

W. J. VERDENIUS, y J. H. WASZINK, *Aristotle on coming-to-be and passing-away, — some comments*, Leiden, 2.ª ed. revisada y aumentada, 1966.

LISTA DE OBRAS CITADAS EN EL TEXTO

J. L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Traducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1963.

—, «Aristotle's *Categories*, Chapters I-V: translation an notes», en *Moravcsik (q.v.)*, 90-124.

— (ed.), *Aristotle's Ethics*. (Selección de la *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Sobre el alma, Sobre el movimiento de los animales*, por W. D. Ross.), Londres, 1973.

J. ADAM, *Platonis Euthyphro, introduction, text and notes,* Cambridge, 1910.

P. ALEXANDER, «Are Causal Laws Purely General?», *Symposium* con P. Downing *(q.v.).*) *PAS* Suppl., vol. 44, 1970, 15-36.

D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle,* Oxford, 1952 (2.ª ed., Oxford, 1970, rústica).

—, «Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles», *Actes du XIe Congrès Internationale de Philosophie,* vol. XII, 1953, 120-27 (reimp. en *Articles on Aristotle* 2, 72-78).

—, «The practical syllogism», *Autour d'Aristote (q.v.),* 325-40.

—, Reseña de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomache, CR* 12, 1962, 135-39.

—, «Two Aristotelian Notes», *Mnemosyne* 27, 1974, 113-22.

—, «Critical and Explanatory Notes on some passages assigned to Aristotle's *Protrepticus*», *Phronesis* 21, 1976, 219-40.

R. E. ALLEN, «Individual Properties in Aristotle's *Categories*», *Phronesis* 14, 1969, 31-39.

—, (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres, 1965.

—, «Substance and predication in Aristotle's *Categories*», *Exegesis and Argument (q.v.),* 362-73.

T. ANDO, *Aristotle's Theory of Practical Cognition,* Kyoto, 1958 (3.ª ed., La Haya, 1971).

D. ANDRIOPOULOS, «An examination of Aristotle's theory of perception», *Platon* 37/38, 1967, 45-76.

J. ANNAS, «Forms and first principles», *Phronesis* 19, 1974, 257-83.

—, *Aristotle's Metaphysics, Books M and N,* traducción con introducción y notas, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1976.

G. E. M. ANSCOMBE, y P. T. GEACH, *Three Philosophers* (Aristóteles, Santo Tomás, Frege), Oxford, 1961.

J. P. ANTON, «Some observations on Aristotle's theory of categories», *Diotima* 3, 1975, 67-81.

— y G. L. KUSTAS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy,* Albany, N. Y., 1971.

A. ARBER (Mrs. E. A. Newell), *The Natural Philosophy of Plant-form,* Cambridge, 1950 (reimp. Darien, Conn., 1970).

Aristote et les problèmes de méthode, Actas del Segundo Symposium Aristotelicum, ed. S. Mansion, Lovaina, 1961.

Aristoteles in der neueren Forschung, ed. P. Moraux, Darmstadt, 1968.

Aristotle on Dialectic: The Topics, Actas del Tercer Symposium Aristotelicum, ed. G. E. L. Owen, Oxford, 1968.

Aristotle on mind and the senses, Actas del Séptimo Symposium Aristotelicum, eds. G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen, Cambridge, 1978.

Aristotle and Plato in the mid-fourth century, Actas del Primer Symposium Aristotelicum (1957), eds. I. Düring y G. E. L. Owen, Goteborg, 1960.

D. M. ARMSTRONG, *Perception and the Physical World,* Londres, 1961 (reimp. 1973).

H. VON ARNIM, «Neleus von Skepsis», *Hermes* 63, 1928, 103-107.

Articles on Aristotle, eds. J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji. 1) Ciencia, 2) Ética y Política, 3) Metafísica, 4) Psicología y Estética, 4 vols., Londres, 1975-79.

P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote; essai sur la problématique Aristotélicienne,* París, 1962.
J. L. AUSTIN, Reseña de J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic, Mind* LXI, 1952, 395-404.
Autour d'Aristote, Homenaje a A. Mansion, Lovaina, 1955.
A. J. AYER, *Language, Truth and Logic,* 2.ª ed., Londres, 1946.
—, *The Central Questions of Philosophy,* Penguin, Harmondsworth, 1976.
— y R. WINCH (eds.), *British Empirical Philosophers: Locke, Berkeley, Hume, Reid and J. S. Mill,* Londres, 1952.
D. M. BALME, *Aristotle's use of the Teleological Explanation.* Conferencia inaugural, Universidad de Londres, 1965.
J. R. BAMBROUGH, *Reason, Truth and God,* Londres, 1969.
— (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle,* Londres, 1965.
E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste,* Lovaina, 1954.
—, *Aristote: De l'âme,* ed. Budé, París, 1966.
R. BARFORD, «A proof from the *Peri Ideon* revisited», *Phronesis* 21, 1976, 198-218.
E. BARKER, *Aristotle: The Politics,* Oxford, 1946.
—, *The Political Thought of Plato and Aristotle,* Londres, 1907. (Rústica, Nueva York, 1959.)
J. BARNES, «Arístotle's Theory of Demostration», *Phronesis* 14, 1969, 123-52 (reimp. revisada en *Articles on Aristotle* 1, 65-87).
—, «Property in Aristotle's *Topics*», *AGPh* 52, 1970, 136-55.
—, «Aristotle's concept of mind», *PAS* 72, 1971-72, 101-14 (reimp. en *Articles on Aristotle* 4, 32-41).
—, *Ethics,* ed. de Penguin, *vid.* J. A. K. Thomson.
J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition, from Alcmaeon to Aristotle,* Oxford, 1906.
S. I. BENN, y R. S. PETERS, *Social Principles and the Democratic State,* Londres, 1959.
K. BERKA, «Aristoteles und die axiomatische Methode», *Das Altertum* 9, 1963, 200-205.
G. BERKELEY, *Works.* Eds. A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols., Londres, 1948-57.
—, *Philosophical Works, including the works on vision,* ed. M. R. Ayers, Everyman, Londres, 1975.
C. BERNARD, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine.* Traducción inglesa de H. C. Greene, Nueva York, 1949.
J. BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinem übrige Werken,* Berlín, 1863.
E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele,* Padua, 1962.
—, «Studi recenti sul Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele», *Giornale di Metafisica* 20, 1965, 291-316.
—, *Studi Aristotelici,* L'Aquila, 1975.
G. A. BLAIR, «The Meaning of *Energeia* and *Entelechecia* in Aristotle», *IPQ* 7, 1967, 101-17.
I. BLOCK, «Truth and error in Aristotle's theory of sense perception», *PQ* XI, 1961, 1-9.
—, «The order of Aristotle's psychological writings», *AJP* 82, 1961, 50-77.

J. M. BOCHENSKI, *A History of Formal Logic.* Traducción y edición de I. Thomas. Notre Dame, Indiana, 1961 (reimp. 1970).

N. BOHR, *Atomic Physics and Human Knowledge,* Nueva York, 1958.

R. BOLTON, Reseña de H. B. Veatch, *Aristotle: a Contemporary Appreciation, PR* 85, 1976, 251-53.

H. BONITZ, *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera,* vol. 5, Berlín, 1870.

J. E. BOODIN, «The Discovery of Form», *JHI* 4, 1943, 177-92.

L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote,* París, 1955.

C. A. BRANDIS, «Ueber die Schicksale der Aristotelischen Bücher, und einige Kriterien ihrer Aechtheit», *Rheinisches Museum* 1, 1827, 236-54, 259-86.

—, «Über die Reihenfolge der Bücher des Aristotelischen Organons und ihre Griechischen Ausleger», *Abh. Berlin Ak., hist.-phil. Kl.,* 1833, 249-99.

R. B. BRAITHWAITE, «Philosophy», en H. Wright (ed.) *(q.v.),* 1-32.

F. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle.* (Original *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 1862.) Edición y traducción de R. George, Berkeley, 1975.

—, *The Psychology of Aristotle, in particular his doctrine of the active intellect.* (Original *Die Psychologie des Aristoteles,* Mainz, 1867.) Edición y traducción de R. George, Berkeley, 1977.

—, *Aristotle and his World View.* (Original *Aristoteles und seine Weltanschauung,* Leipzig, 1911.) Traducción R. George y R. M. Chisholm, Berkeley, 1978.

K. O. BRINK, «Peripatos», en *RE Suppl.* VII, 1940, 899-949.

C. D. BROAD, *The Mind and its Place in Nature,* Londres, 1925.

A. BROADIE, «The practical syllogism», *Analysis* 29, 1968-9, 26-28.

—, «Aristotle on rational action», *Phronesis* 19, 1974, 70-80.

T. S. BROWN, «Callisthenes and Alexander», *AJP* 70, 1949, 225-48.

J. BRUNSCHWIG, *Aristote: Topiques,* ed. Budé, París, 1967.

M. A. BUNGE, *Causality: the place of the causal principle in modern science,* Cambridge, Mass., 1959.

R. J. BURKE, «Aristotle on the Limits of Argument», *Philosophy and Phenomenological Research* 27, 1966-7, 386-400.

J. BURNET, *The Ethics of Aristotle,* Londres, 1900.

—, «Aristotle», Conferencia en la British Academy, 1924, impreso en Burnet, *Essays and Addresses,* Londres, 1924.

—, *Platonism,* Berkeley, 1928.

R. G. BURY, *The Philebus of Plato,* Cambridge, 1897 (reimp. Nueva York, 1973).

H. BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science, 1300-1800,* Londres, 1949.

I. BYWATER, «On a Lost Dialogue of Aristotle», *Journal of Philology* 2, 1869, 55-69.

F. CALABI, «Il teorico e il politico in Aristotele», en S. Campese *(q.v.).*

S. CAMPESE, *et al., Aristotele e la crisi della politica,* Nápoles, 1977.

W. CAPELLE, «Das Problem der Urzeugung bei Aristoteles und Theophrast und in der Folgezeit», *Rheinisches Museum* 98, 1955, 150-80.

R. CARNAP, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit,* ed. W. Stegmüller, Viena, 1959.

T. CASE, «The Development of Aristotle», *Mind* 34, 1925, 80-86.

H. CASSIRER, *Aristoteles' Schrift von der Seele und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie,* Tubinga, 1932 (reimp. Darmstadt, 1968).

E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment.* Traducción inglesa de F. C. A. Koelln y J. P. Pettegrove, Princeton, 1951 (reimp. 1969).

W. Charlton, Reseña de L. E. Rose, *Aristotle's Syllogistic, CR* 19, 1969, 283-84.

—, *Aristotle's Physics, Books I and II,* «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1970.

H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Nueva York, 1944.

A. N. Chomsky, *Problems of Knowledge and Freedom,* Trinity College, Cambridge, Conferencias en memoria de Bertrand Russell, 1971 (Londres, 1972).

W. von Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur.* 6.ª ed., con la colaboración de O. Stählin, adaptación de W. Schmid. Vol. 2.i,ii, Munich, 1920-61.

A. H. Chroust, «The Origin of 'Metaphysics'», *Review of Metaphysics* 14, 1960-61, 601-16.

—, «A brief account of the reconstruction of Aristotle's *Protrepticus*», *CP* 60, 1965, 229-39.

—, *Aristotle. New light on his life and some of his lost works. I. Some novel interpretations of the man and his life. II. Observations on some of Aristotle's lost works,* 2 vols., Londres, 1973.

Chung-Hwan Chen, «On Aristotle's two expressions καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι», *Phronesis* 2, 1957, 148-59.

—, «The Relation between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle», *CQ* 8, 1958, 12-17.

S. R. L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian anthropology,* Oxford, 1975.

H. Cohen, «The Status of Brain in the Concept of Mind», *Philosophy* 27, 1952, 195-210.

M. R. Cohen, y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method,* Londres, 1934 (reimp. 1951).

S. T. Coleridge, *Select Poetry and Prose,* ed. S. M. Potter, Nonesuch Press, Londres, 1933 (reimp. 1950).

G. Colli, *Aristotele: Organon,* Turín, 1955.

J. Cook Wilson, «Categories in Aristotle and in Kant», en *Moravcsik (q.v.),* 75-89.

J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle,* Cambridge, Mass., 1975.

F. M. Cornford, *The Laws of motion in Ancient Thought,* Cambridge, 1931. (Conferencia inaugural.)

—, *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato,* Londres, 1935.

—, *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought,* Cambridge, 1952.

M. de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote,* París, 1934.

I. M. Crombie, Reseña de W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol. IV,* en *Philosophy* 51, 1976, 360-62.

F. G. Crookshank, *vid.* C. K. Ogden, y I. A. Richards.

J. Crossett, «Aristotle as a Poet: *The Hymn to Hermeias*», en *Philological Quarterly* (Iowa) 46, 1967, 145-55.

G. L. C. F. D. Cuvier, *Histoire des sciences naturelles, depuis leur origine jusqu'à nos jours, chez tous les peuples connus,* 5 vols., París, 1841-45 (reimp. facsímil Farnborough, Hants, 1970).

C. DARWIN, *Life and Letters, including an autobiographical chapter,* ed. F. Darwin, 3 vols., 3.ª ed., Londres, 1887.
D. DAVIDSON, «How is Weakness of the Will Possible?», en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts (q.v.),* 93-113.
V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote,* París, 1961.
A. DICKASON, «Aristotle, the Sea Fight and the Cloud», *JHP* 14, 1976, 11-22.
E. DIEHL, *Anthologia Lyrica Graeca,* ed. Teubner, 2 vols., Leipzig, 1925 (3.ª ed., 1939).
H. DIELS, «Über die exoterischen Reden des Aristoteles», *Sitzungsberichte Berlin Ak. phil-hist. Kl.* 19, 1883, 1-18.
—, y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 3 vols., 6.ª ed., Berlín, 1951-52 (o eds. posteriores; la paginación se mantiene).
F. DIRLMEIER, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts. Philologus Suppl.,* tomo XXX.1, Leipzig, 1937.
—, *Nikomachische Ethik.* Traducción, Berlín, 1956.
—, *Magna Moralia.* Traducción, Berlín, 1958 (reimp. 1966).
—, *Eudemische Ethik.* Traducción, Berlín, 1962.
—, «Aristotles», en *Aristoteles in der neueren Forschung (q.v.),* 144-57.
W. DITTENBERGER (ed.), *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (SIG³), 4 vols., 3.ª ed., Leipzig, 1915-24.
P. DONINI, «Incontinenza e sillogismo pratico nell' *Etica Nicomachea*», *Rivista critica di storia filosofia* 32, 1977, 174-94.
A. E. DOUGLAS, *Cicero: Brutus,* Oxford, 1966.
P. DOWNING, «Are Causal Laws Purely General?» (*Symposium* con P. Alexander *(q.v.).*) *PAS* Suppl. vol. 44, 1970, 37-49.
S. DRAKE, «Galileo and the Career of Philosophy», *JHI* 38, 1977, 19-32.
J. DUERLINGER, «Drawing conclusions from Aristotelian syllogisms», *Monist* 52, 1968, 229-36.
—, «Συλλογισμός and συλλογίζεσθαι in Aristotle's Organon», *AJP* 90, 1969, 320-28.
—, «Predication and inherence in Aristotle's *Categories*», *Phronesis* 15, 1970, 179-203.
I. DÜRING, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings,* Goteborg, 1950.
—, «Von Aristoteles bis Leibniz», *Antike und Abendland* 4, 1954, 118-54.
—, «Aristotle and Plato in the mid-fourth century», *Eranos* LIV, 1956, 109-20.
—, Reseña de G. Colli (ed.), *Aristotele: Organon,* en *Gnomon* 28, 1956, 204-10.
—, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition (AABT),* Goteborg, 1957.
—, Reseña de L. Torraca (ed.), *Aristotele De motu animalium,* en *Gnomon* 31, 1959, 415-18.
—, *Aristotle's Protrepticus: an attempt at reconstruction,* Goteborg, 1961.
—, «Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Transcendent Ideas?», *AGPh* 48, 1966, 312-16.
—, *Aristoteles,* Heidelberg, 1966.
—, «Aristoteles», en *RE Suppl.* XI, 1968, 159-336.
L. EDELSTEIN, y I. G. KIDD (eds.), *Posidonius,* vol. 1, *The Fragments,* Cambridge, 1972.
P. EDWARDS, y A. PAP (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy: Readings*

from Classical and Contemporary Sources, Nueva York y Londres, 1957 (3.ª ed. aumentada, 1973).
B. EINARSON, «Aristotle's *Protrepticus* and the structure of the *Epinomis*», *TAPA* 67, 1936, 261-85.
L. ELDERS, *Aristotle's Cosmology, a commentary on the De Caelo,* Assen, 1966.
Encyclopedia of Philosophy, The, 8 vols., Nueva York y Londres, 1967 (Paul Edward, editor jefe).
S. G. ETHERIDGE, «Aristotle's practical syllogism and necessity», *Philologus* 112, 1968, 20-42.
J. D. G. EVANS, *Aristotle's Concept of Dialectic,* Cambridge, 1977.
G. EVEN-GRANBOULAN, «Le syllogisme pratique chez Aristote», *Les Études Philosophiques,* 1976, 57-78.
A. C. EWING, *The Fundamental Questions of Philosophy,* Londres, 1951.
Exegesis and Argument, Estudios de filosofía griega como presente a G. Vlastos, eds. Lee, Mourelatos y Rorty, Assen, 1973.
J. E. FAIRCHILD (ed.), *Basic Beliefs,* Nueva York, 1959.
J. FEINBERG (ed.), *Moral Concepts,* O.U.P., Londres, 1969.
J. FERGUSON, *Aristotle,* Nueva York, 1972.
A. J. FESTUGIÈRE, *Aristote: Le plaisir,* París, 1946.
G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries,* Londres, 1930 (3.ª ed., 1967).
M. I. FINLEY, «Aristotle and Economic Analysis», *Past and Present* 47, 1970, 3-25 (reimp. en M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society,* Londres, 1974; también en *Articles on Aristotle* 2, 140-58).
H. FLASHAR, *Aristoteles: Problemata physica.* Traducción, Berlín, 1962.
—, «The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's *Ethics*» (orig. alemán en *Synusia: Festgabe für W. Schadewaldt,* ed. H. Flashar y K. Gaisar, Pfullingen, 1965); traducción inglesa en *Articles on Aristotle* 2, 1-16.
—, «Platon und Aristoteles im *Protreptikos* des Jamblichos», *AGPh* 47, 1965, 53-79.
B. N. FLEMING, «The Nature of Perception», *Review of Metaphysics* 16, 1962-63, 259-95.
A. FLEW, *An Introduction to Western Philology,* Londres, 1971.
—, *Thinking about Thinking, or, Do I sincerely want to be right?,* Glasgow, 1975.
W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion,* Londres, 1975.
E. FRANK, «The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle», *AJP* 61, 1940, 34-53 (reimpr. en E. Frank, *Wissen, Wollen, Glauben,* 86).
—, *Wissen, Wollen, Glauben. Gesemmelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existenalphilosophie. Knowledge, will and belief.* Ensayos completos, ed. L. Edelstein, Zurich, 1955.
G. FRAPPIER, «L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote», *Laval Théologique et Philosophique* 33, 1977, 115-34.
D. FREDE, *Aristoteles und die Seeschlacht; das Problem der contingentia futura in De interpretatione* 9, Gotinga, 1970.
—, «Theophrasts Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles», *Phronesis* 16, 1971, 65-79.
J. FREUDENTHAL, *Über den Begriff des Wortes* φαντασία *bei Aristoteles,* Gotinga, 1863.

K. von Fritz, «Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre», *AGPh* 40, 1931, 449-96.
—, «Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtschriebung», *Entretiens Hardt* IV, 1956, 83-128.
—, «Once more καθ' ὑποκειμένου and ἐν ὑποκειμένῳ», *Phronesis* 3, 1958, 72-73.
—, «Die ἐπαγωγή bei Aristoteles», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Munich, 1964, 3 (reimp. en K. von Fritz, *Grundprobleme (q. v.),* 623-76).
—, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft,* Berlín, 1971.
—, y E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts,* Nueva York, 1950.
—, «The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature», en *Articles on Aristotle* 2, 113-34.
D. J. Furley, «Aristotle on the voluntary», en *Articles on Aristotle* 2, 47-60.
K. Gaiser, «Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung», en H.-G. Gadamer (ed.), *Idee und Zahl,* Heidelberg, 1968, 31-84.
—, *Platons ungeschriebene Lehre,* 2.ª ed., Stuttgart, 1968.
W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism,* Penguin, Harmondsworth, 1952.
R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne,* París, 1951.
—, y J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomache,* 2 vols., París, 1958-59.
O. Gigon, «Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles», *Museum Helveticum* 16, 1959, 174-212.
O. Gigon, «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*», en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.),* 19-33.
C. M. Gillespie, «The Aristotelian Categories», *CQ* 19, 1925, 75-84 (reimp. en *Articles on Aristotle* 3, 1-12).
A. Gotthelf, «Aristotle's conception of final causality», *Review of Metaphysics* XXX, 1976, 226-54.
H. B. Gottschalk, «The authorship of *Meteorologica,* book IV», *CQ* 11, 1961, 67-79.
—, «Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs I-IV», en *Hermes* 100, 1972, 314-42.
T. Gould, *Platonic Love,* Londres, 1963.
M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom* νοῦς ποιητικός, Munich, 1936.
A. Graeser, «Aristoteles' Schrift *Über die Philosophie* und die zweifache Bedeutung der *causa finalis*», *Museum Helveticum* 29, 1972, 44-61.
—, «On Aristotle's Framework of *Sensibilia*», en *Aristotle on mind and the senses (q. v.),* 69-97.
—, «Probleme der Kategorienlehre des Aristoteles», *Studia Philosophica* 37, 1977, 59-81.
A. Grant, *The Ethics of Aristotle,* 4.ª ed., Londres, 1885.
G. Grayeff, *Aristotle and his School,* Londres, 1974.
W. H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics: two traditions of English political thought, 1500-1700,* Londres, 1964.
M. A. Grene, *Portrait of Aristotle,* Londres, 1963.

N. GRIFFIN, «The Problem of Induction», *Scientia* 104, 1969, 251-65.

G. GROTE, *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3 vols., 3.ª ed., Londres, 1875.

—, *Aristotle*. Ed. A. Bain y G. C. Robertson, 3.ª ed., Londres, 1883.

W. K. C. GUTHRIE, «The Development of Aristotle's Theology», *CQ* 27, 1933, 162-71, y *CQ* 28, 1934, 90-99.

—, *Aristotle On the Heavens* (ed. Loeb de *De Caelo)*, Londres, 1939.

—, *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 2.ª ed., 1952.

—, *In the Beginning: Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres, 1957.

—, «Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries», *JHS* LXXII, 1957 (I), 35-41.

—, *Socrates*, Cambridge, 1971.

D. J. HADGOPOULOS, «The Definition of the 'Predicables' in Aristotle», *Phronesis* 21, 1976, 59-63.

O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Introducción de E. Barbotin, París, 1953.

D. W. HAMLYN, «Aristotle's account of aesthesis in the *De anima*», *CQ* 9, 1959, 6-16.

—, *Sensation and Perception: a history of the philosophy of perception*, Londres, 1961.

—, «Koine aisthesis», *Monist* 52, 1968, 195-209.

—, *Aristotle: De Anima, Books 2 and 3 (with certain passages from Book 1)*, «Clarendon Aristotle Series», Oxford, 1968.

—, Reseña de W. Charlton, *Aristotle's Physics 1 and 2*, en *Philosophy* XLVI, 1971, 169-70.

—, Reseña de W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, en *CR* 23, 1973, 212-14.

—, «Aristotelian Epagoge», *Phronesis* 21, 1976, 167-84.

—, «Focal Meaning», *PAS* 78, 1978, 1-18.

N. G. L. HAMMOND, *A History of Greece to 322 B. C.*, Oxford, 1959.

N. HAMPSON, *The Enlightenment*, Pelican, Harmondsworth, 1968.

N. R. HANSON, *Patterns of Discovery: an inquiry into the conceptual foundations of science*, Cambridge, 1958.

H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín, 1971.

W. F. R. HARDIE, «The final good in Aristotle's ethics», *Philosophy* XL, 1965, 277-95 (reimp. en Moravcsik *(q. v.)*, 297-322).

—, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968.

—, «Aristotle on the Best Life for a Man», *Philosophy* LIV, 1979, 35-50.

L. D. HARRIS, «Solving the 'Naval Battle'», *PAS* 78, 1978, 45-61.

E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton, 1977.

T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*, Oxford, 1913.

—, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

R. D. HICKS, *Aristotle De Anima, with introduction, translation and notes*, Cambridge, 1907 (reimp. 1976).

J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, 1973.

R. Hirzel, «Über den *Protreptikos* des Aristoteles», *Hermes* 10, 1876, 61-100.
—, *Der Dialog,* 2 vols., Leipzig, 1895.
D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion,* ed. H. D. Aiken, Nueva York, 1948.
J. S. Huxley, *Essays of a Biologist,* Londres, 1923.
H. McL. Innes, *On the universal and particular in Aristotle's theory of knowledge,* Informe de la Asociación del Trinity College de Cambridge, Cambridge, 1886.
H. Jackson, «Aristotle's Lecture-Room and Lectures», *Journal of Philology* 35, 1920, 191-200.
W. Jaeger, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912.
—, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development.* Traducción inglesa de R. Robinson, Oxford, 1934 (2.ª ed., 1948; rústica 1962). (Orig. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlín, 1923.)
—, *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles,* Berlín, 1938.
H. H. Joachim, *Aristotle: the Nicomachean Ethics,* Comentario de Joachim, ed. D. A. Rees, Oxford, 1951.
H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic,* Oxford, 2.ª ed. revisada, 1916.
C. H. Kahn, Reseña de F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World, CP* 58, 1963, 264-69.
—, «Sensation and consciousness in Aristotle's psychology», *AGPh* 48, 1966, 43-81 (reimp. en *Articles on Aristotle* 4, 1-31).
I. Kant, *Critique of Pure Reason.* Traducción inglesa de N. K. Smith, Londres, 1929 (reimp. 1963).
E. Kapp, «Syllogistik», en *RE* IV, 1932, 1046-67. (Reimp. en E. Kapp, *Ausgewählte Schriften (q. v.)).* Traducción inglesa en *Articles on Aristotle* I, 35-49.
—, *Ausgewählte Schriften,* Berlín, 1968.
R. O. Kapp, *Towards a Unified Cosmology,* Londres, 1960.
A. Kenny, «The Practical Syllogism and Incontinence», *Phronesis* II, 1966, 163-84.
—, *The Aristotelian Ethics,* Oxford, 1978.
—, *Aristotle's Theory of the Will,* Londres, 1979.
F. G. Kenyon, *Aristotelis Atheniensium Respublica,* «Oxford Classical Text», Oxford, 1920 (reimp. 1963).
G. B. Kerferd, Reseña de P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, vol. I,* en *CR* 26, 1976, 213-14.
H. R. King, «Aristotle without *Prima Materia*», *JHI* 17, 1956, 370-89.
S. A. Kleiner, «Essay Review - The Philosophy of Biology», *Southern Journal of Philosophy* 13, 1975, 523-42.
W. C. Kneale, «Aristotle and the *Consequentia Mirabilis*», *JHS* LXXVII, 1957 (I), 62-66.
W. Kneale, y M. Kneale, *The Development of Logic,* Oxford, 1962.
H. J. Kramer, «Grundfragen der aristotelischen Theologie», *Theologie und Philosophie* 44, 1969, 363-82 y 481-505.
W. Kranz, «Zwei kosmologische Fragen», *Rheinisches Museum* 100, 1957, 115-29.
W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft,* Berlín, 1974.

H. Kurfess, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten* νοῦς ποιητικός *und* παθητικός. Tesis doct., Tubinga, 1911.
S. Langer, *Philosophy in a New Key: a study in the symbolism of reason, rite and art.*, Cambridge, Mass., 1942 (3.ª ed., 1957).
D. Lanza y M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele,* Turín, 1971.
J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote; étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne,* París, 1939 (2.ª ed., 1970).
H. D. P. Lee, «Place-Names ant the Date of Aristotle's Biological Works», *CQ* 42, 1948, 61-67.
C. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie,* Lovaina, 1972.
—, «Sur le statut l'âme dans le *De Anima* et les *Parva Naturalia»,* en *Aristotle on mind and the senses (q. v.),* 21-68.
J. H. Lesher, «Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma», *Phronesis* 16, 1971, 169-78.
—, «The Meaning of ΝΟΥΣ in the Posterior Analytics», *Phronesis* 18, 1973, 44-68.
A. Lesky, *A History of Greek Literature.* Traducción inglesa, Londres, 1966. (Trad. española, Madrid, 1969.)
W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology,* Padua, 1975.
—, *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee.* Con texto crítico del *De ideis* por D. Harlfinger, Florencia, 1975.
G. H. Lewes, *Aristotle: a chapter from the history of science,* Londres, 1864.
W. von Leyden, «Matter and Perceivability», *PAS* 78, 1978, 31-43.
G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* Munich, 1958.
A. C. Lloyd, Reseña de W. D. Ross (ed.), *Aristotle: Prior and Posterior Analytics,* en *Mind* 60, 1951, 122-24.
G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought,* Cambridge, 1968.
—, *Early Greek Science: Thales to Aristotle,* Londres, 1970.
—, «The Empirical Basis of the Physiology of the *Parva Naturalia», Aristotle on mind and the senses (q. v.),* 215-39.
J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding,* con introducción, aparato crítico y glosario de P. H. Niddítch, Oxford, 1975.
A. A. Long, Reseña de M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy,* en *Mind* 84, 1975, 289-91.
J. Longrigg, Reseña de P. Moraux, *Aritote: Du Ciel* (Budé), en *CR* 20, 1970, 171-74.
H. Lotze, *Logic,* ed. B. Bosanquet, 2 vols., 2.ª ed., Oxford, 1888.
P. Louis, *Aristote: Histoire des animaux,* ed. Budé, París, 1964.
—, Reseña de F. Grayeff, *Aristotle and his School,* en *Revue de Philologie* 50, 1976, 297-98.
J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic, from the standpoint of modern formal logic,* Oxford, 1951 (2.ª ed. aumentada, 1957; reimp. 1963).
J. P. Lynch, *Aristotle's School,* Berkeley, 1972.
J. F. McCue, «Scientific Procedure in Aristotle's *De Caelo», Traditio* 18, 1962, 1-24.
J. McDowell, *Plato: Theaetetus, translated with notes,* «Clarendon Plato Series», Oxford, 1973.
V. R. McKim, «Fatalism and the Future: Aristotle's Way Out», *Review of Metaphysics* 25, 1971-72, 80-111.

J. MANSFELD, *The Pseudo-Hippocratic Tract* περὶ ἑβδομάδων *chaps. 1-11 and Greek Philosophy,* Assen, 1971.

A. MANSION, «La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents», *Revue Néoscolastique de Philosophie* 29, 1927, 307-41 y 423-66. (Reimp como «Das Werk des Aristoteles in seiner Entstehung», en *Aristoteles in der neuren Forschung (q. v.),* 1-66.)

—, Homenaje: *Autour d'Aristote,* Lovaina, 1955.

S. MANSION, «Le première doctrine de la substance: la substance selon Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 44, 1946, 349-69.

—, «La critique de la théorie des idées dans le περὶ ἰδεῶν d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 47, 1949, 169-202.

—, «Contemplation and action in Aristotle's *Protrepticus*», *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.),* 56-75.

—, «Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques*», *Aristotle on Dialectic (q. v.),* 189-201.

—, «Soul and life in the *De Anima*», *Aristotle on mind and the senses (q. v.),* 1-20.

—, *Le jugement d'existence chez Aristote,* 2.ª ed., París, 1976.

F. H. A. MARSHALL, *Vid.* A. L. PECK, ed. Loeb de *Sobre las partes de los animales.*

R. MARTIN, «Intuitionism and the Practical Syllogism in Aristotle's *Ethics*», *Apeiron* XI, 1977 (2), 12-19.

B. MATES, *Stoic Logic,* Berkeley, 1961.

G. MATHIEU, y B. HAUSSOULLIER, *Aristote: Constitution d'Athénes,* ed. Budé, París, 1930 (2.ª ed., 1941).

P. MERLAN, «Aristotle's Unmoved Movers», *Traditio* 4, 1946, 1-30.

—, «Abstraction and Metaphysics in St. Thomas *Summa*», *JHI* 14, 1953, 284-91.

—, *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1953 (2.ª ed. revisada, 1960).

—, «Zur Biographie des Speusippos», *Philologus* 103, 1959, 198-214.

—, *Studies in Epicurus and Aristotle,* Wiesbaden, 1960.

—, «The theological problems in Aristotle's *Met. Lambda* 6-9 and *De Caelo* A9», *Apeiron* I, 1966, 3-13.

—, «On the terms 'Metaphysics' and 'Being-*qua*-Being'», *Monist* 52, 1968, 174-94.

—, *Philomathes.* Estudios y ensayos de humanidades en memoria de Merlan. Ed. R. B. Palmer y R. Hamerton-Kelly, La Haya, 1971.

E. M. MICHELAKIS, *Aristotle's Theory of Practical Principles,* Atenas, 1961.

M. MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele: commento agli Analitici secondi,* vol. I, Padua, 1975.

J. S. MILL, *Autobiography,* ed. H. J. Laski, «The World's Classics ed.», Oxford, 1924 (reimp. 1935).

R. D. MILO, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will,* La Haya y París, 1966.

J. MITTELSTRASS, «Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft», *Archive for History of Exact Science* 2, 1965, 410-35.

J. MONOD, *Le hasard et la nécessité,* París, 1970. (Trad. inglesa, *Chance and Necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology,* por A. Wainhouse, Londres, 1972.)

G. E. MOORE, *Principia Ethica,* Cambridge, 1903 (reimp. 1971).

P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Lovaina, 1951.
—, «From the Protrepticus to the dialogue *On Justice*», en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.),* 113-32.
—, «La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*», *Aristotle on Dialectic (q. v.),* 277-311.
—, (ed.), *Aristoteles in der neuren Forschung,* Darmstadt, 1968.
—, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* vol. I, Berlín, 1973.
—, «Le *De Anima* dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traite, de Theophraste à Themistius», en *Aristotle on mind and the senses (q. v.),* 281-324.
J. M. E. MORAVCSIK (ed.), *Aristotle,* Nueva York, 1967.
J. MOREAU, *Aristote et son école,* París, 1962.
A. P. D. MOURELATOS, «Aristotle's 'Powers' and Modern Empiricism», *Ratio* 9, 1967, 97-104.
P. VON DER MÜHLL, «Isokrates und der *Protreptikos*», *Philologus* 94, 1940-41, 259-65.
R. MÜLLER, «Aristoteles und die Evolutionslehre», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 12, 1969, 1487-89.
C. M. MULVANY, «Notes on the Legend of Aristotle», *CQ* 20, 1926, 155-67.
I. MURDOCH, *The Fire and the Sun: why Plato banished the artists,* Oxford, 1977.
G. R. MURE, *Aristotle,* Londres, 1932.
C. NATALI, «La teoria aristotelica delle catastrofi. Metodi di razionalizzazione di un mito», *Rivista di filologia* 105, 1977, 402-24.
N. J. T. M. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China,* vol. I, Cambridge, 1954.
—, *A History of Embryology,* 2.ª ed., Cambridge, 1959.
—, y W. PAGEL (eds.), *Background to Modern Science,* Cambridge, 1938.
W. NESTLE, Reseña de F. M. Cornford, *The Laws of Motion,* en *Philologische Wochenschrift,* 1936, 754.
R. W. NEWELL, *The Concept of Philosophy,* Londres, 1967.
W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle,* 4 vols., Oxford, 1887-1902 (reimp. 1973).
G. NOGALES, *Horizonte de la Metafísica Aristotélica,* Madrid, 1955.
F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina, 1948 (reimp. 1973).
K. OEHLER, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter,* Munich, 1969.
G. N. OFFENBERGER, «Zur modernen Deutung der aristotelischen Syllogistik», *AGPh* 53, 1971, 75-92.
C. K. OGDEN y I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning,* con aclaraciones complementarias de B. Malinowski y F. G. Crookshank, Londres, 1923 (10.ª ed., 4.ª impr., 1956).
H. OPPERMANN, *Aristoteles* Ἀθηναίων πολιτεία, ed. Teubner, Leipzig, 1928.
G. E. L. OWEN, «A proof in the ΠΕΡΊ ΙΔΕΩ͂Ν», *JHS* LXXVII 1957 (I), 103-11 (reimp. en R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics (q. v.),* 293-312).
—, «Logic and Metaphysics in some early works of Aristotle», en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.),* 163-90. (Reimp. en *Articles on Aristotle* 3, 13-32.)

—, «τιθέναι τὰ φαινόμενα», *Aristotle et les problèmes de méthode (q. v.)*, 83-103. Reimp. J. M. E. Moravcik *(q. v.)*, 167-90; también en *Articles on Aristotle* 1, 113-26.

—, «inherence», *Phronesis* 10, 1965, 97-105.

—, «The Platonism of Aristotle», *Actas de la British Academy* 50, 1965, 125-50. (Reimp. en P. F. Strawson (ed.), *Studies in the Philosophy of Thought And Action*, Londres, 1968; también en *Articles on Aristotle* 1, 14-34.)

—, «Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms», *Aristotle on Dialectic (q. v.)*, 103-25.

—, «Aristotelian Pleasures», *PAS* 72, 1971-72, 135-52 (reimp. en *Articles on Aristotle* 2, 92-103).

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 2.ª ed. revisada, 1963 (3.ª ed., 1978).

—, «Teleology of Nature in Aristotle», *Monist* 52, 1968, 159-73.

—, Reseña de G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*, *IPQ* 9, 1969, 299-301.

—, Reseña de W. Charlton, *Aristitle's Physics Books I and II*, en *Phoenix* 25, 1971, 279-82.

—, Reseña de W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, en *JHP* 15, 1977, 331-34.

Oxford Translation: The Works of Aristotle translated into English. Ed. W. D. Ross (varios traductores), 12 vols., Oxford, 1910-52.

W. A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne; la méthodologie de la définition*, Friburgo, 1965.

F. Patzig, *Aristotle's theory of the syllogism; a logico-philological study of Book A of the Prior Analytics*. Ed. inglesa, Dordrecht, 1968.

A. L. Peck, *Aristotle: Parts of Animals*, con prólogo de F. H. A. Marshall, ed. Loeb, Londres, 1937.

—, *Aristotle: Generation of Animals*, ed. Loeb, Londres, 1963.

—, *Aristotle: Historia Animalium*, ed. Loeb, 3 vols., Londres, 1965.

M.-D. Philippe, «La participation dans la philosophie d'Aristote», *Revue Thomiste* 49, 1949, 254-77.

Philomathes. Estudios y ensayos de humanidades en memoria de Philip Merlan, ed. R. B. Palmer y R. Hamerton-Kelly, La Haya, 1971.

G. W. Pickering, *Creative Malady*, Londres, 1974.

E. Pistelli (ed.), *Iamblichus. Protrepticus ad fidem codicis Florentini*, ed. Teubner, Leipzig, 1888.

M. Planck, *The Philosophy of Physics*. Traducción inglesa de W. H. Johnston, Londres, 1936.

M. Plezia, *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento*, Varsovia, 1961.

K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the aftermath*, Londres, 1945 (reimp. 1974).

—, *The Logic of Scientific Discovery*. Traducción inglesa, Londres, 1959 (8.ª impr., 1975).

—, *Conjectures and Refutations*, 3.ª ed. revisada, Londres, 1969.

—, y J. C. Eccles, *The Self and its Brain*, Berlín, 1977.

A. W. PRICE, Reseña de J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, en *CR* 28, 1978, 86-87.
A. N. PRIOR, *Formal Logic*, 2.ª ed., Oxford, 1962.
R. C. PUNNETT, «Forty Years of Evolution Theory», en J. Needham y W. Pagel (eds.), *Background to Modern Science (q. v.)*, 191-222.
A. QUINTON, *The Nature of Things*, Londres, 1973.
W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, Berkeley y Cambridge, 1957.
J. H. (JR.) RANDALL, *The Career of Philosophy, vol. I. From the Middle Ages to the Enlightenment*, Nueva York, 1964.
S. RAPHAEL, «Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in *Rhetoric* I-II», *Phronesis* 19, 1974, 153-67.
D. A. REES, «Theories of the soul in the early Aristotle», *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.)*, 191-200.
O. REGENBOGEN, «Theophrastos», en *RE Suppl.* VII, 1940, 1354-1562.
L. M. DE RIJK, «The Authenticity of Aristotle's *Categories*», *Mnemosyne* 4.ª serie, vol. 4 (1951), 129-59.
—, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952.
J. M. RIST, *Eros and Psyche; studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto, 1964.
—, «Some Aspects of Aristotelian Teleology», *TAPA* 96, 1965, 337-49.
—, «Notes on Aristotle *De Anima* 3.5.», CP 61, 1966, 8-20 (reimp. en Anton y Kustas, *Essays (q. v.)*, 505-21).
R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, 2.ª ed., Oxford, 1962.
—, «Aristotle on Akrasia», en R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969 (reimp. en *Articles on Aristotle* 2, 79-91).
T. M. ROBINSON, «Plato Oxoniensis», *University of Toronto Quarterly* 37, 1967-68, 90-102.
G. RODIER, *Aristotles* περὶ ψυχῆς, París, 1900.
—, «Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance», *Année Philosophique*, 1909, I-II (reimp. en sus *Études de philosophie grecque*, 165-76).
—, *Études de philosophie grecque*, París, 1926.
L. E. ROSE, *Aristotle's Syllogistic*, Springfield, Ill., 1968.
V. ROSE, *Aristotle: Fragmenta*, ed. Teubner, Leipzig, 1886 (reimp. 1966).
W. D. ROSS, *Aristotle*, Londres, 1923 (5.ª ed., 1960).
—, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Oxford, 1924 (reimp. 1958).
—, (ed.), *The Works of Aristotle translated into English*. Traducción de Oxford, 12 vols., Oxford, 1910-52.
—, *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936 (reimp. 1955).
—, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1949.
—, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951 (2.ª ed., 1953).
—, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, «Oxford Classical Text», Oxford, 1955.
—, *Aristotle: Parva Naturalia*, Oxford, 1955.
—, «The development of Aristotle's thought», *Actas de la British Academy* 43, 1957, 63-78 (reimp. en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.)*, 1-17; también en *Articles on Aristotle* I, 1-13).
—, *Aristotle: De Anima*, Oxford, 1961.

—, y F. H. FOBES (eds.), *Theophrastus: Metaphysics,* Oxford, 1929.

L. ROUTILA, *Die aristoteliche Idee der ersten Philosophie, Untersuchungen zur ontotheologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles,* Amsterdam, 1969.

B. A. W. R. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy,* Londres, 1914 (ed. revisada, 1926).

—, *An Outline of Philosophy,* Londres, 1927 (reimp. 1970).

—, *My Philosophical Development,* Londres, 1959 (reimp. 1975).

—, y A. N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica,* 3 vols., Cambridge, 1910-13 (2.ª ed. 1927 y posterior reimp.).

J. L. RUSSELL, «Action and Reaction before Newton», *British Journal for the History of Science* 9, 1976, 25-38.

F. H. SANDBACH, *The Stoics,* Londres, 1975.

G. SARTON, *A History of Science, vol. 1: Ancient science through the golden age of Greece,* Cambridge, Mass., 1959.

M. SCHOFIELD, «Who were οἱ δυσχερεῖς in Plato *Philebus* 44 a ff.?», *Museum Helveticum* 28, 1971, 2-20 y 181.

—, «*Metaphysics* Z3: some suggestions», *Phronesis* 17, 1972, 97-101.

—, «Aristotle on the imagination», en *Aristotle on mind and the senses (q. v.),* 99-140 (reimp. en *Articles on Aristotle* 4, 103-32).

—, Reseña de E. Hartman, *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations,* en *Philosophy* LIV, 1979, 427-30.

W. SCHUPPE, *Die aristotelischen Kategorien,* Berlín, 1871.

C. S. SHERRINGTON, *Man on his Nature,* Cursos Gifford de la Univ. de Edimburgo, 1937-38. (Cambridge, 1940; 2.ª ed., 1951; Pelican, Harmondsworth, 1955.)

F. A. SIEGLER, «Voluntary and Involuntary», *Monist* 52, 1968, 268-87.

C. SIGWART, *Logik,* 2 vols., 3.ª ed., Tubinga, 1904. (Traducción inglesa de H. Dendy, *Logic,* 2.ª ed., Londres, 1895.)

W. A. SINCLAIR, *An Introduction to Philosophy,* Londres, 1944.

C. J. SINGER, *A Short History of Scientific Ideas to 1900,* Oxford, 1959.

F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik,* Berlín, 1929.

—, «Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings», *AJP* 76, 1955, 148-64.

—, «Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King», *JHI* 19, 1958, 243-52.

—, *Aristotle's System of the Physical Wold, a comparison with his predecessors,* Nueva York, 1960.

—, «Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves», *Museum Helveticum* 18, 1961, 150-67 y 169-97.

—, Reseña de I. Düring, *Aristoteles,* en *Gnomon* 39, 1967, 657-72.

—, «Dialectic without the Forms», en *Aristotle on Dialectic (q. v.),* 49-68.

—, «Plato's first mover in the eighth book of Aristotle's Physics», en *Philomathes (q. v.),* 171-82.

—, «The Fishes of Lesbos and their Alleged Significance for the Development of Aristotle», *Hermes* 106, 1978, 467-84.

R. SORABJI, «Body and Soul in Aristotle», *Philosophy* 49, 1974, 63-89 (reimp. en *Articles on Aristotle* 4, 42-64).

W. SPOERRI, «Prosopographica», *Museum Helveticum* 23, 1966, 44-57.

R. K. SPRAGUE, «The Four Causes; Aristotle's Exposition and Ours», *Monist* 52, 1968, 298-300.

W. T. STACE, «Metaphysics and Meaning», *Mind* 44, 1935, 417-38.

R. STARK, *Aristotelesstudien; philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, Munich, 1954.

L. S. STEBBING, *A Modern Introduction to Logic*, Londres, 1930.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 2.ª ed., Leipzig, 1933.

—, *Plato's Method of Dialectic*. Traducción inglesa de D. J. Allan, Oxford, 1940.

J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics*, 2 vols., Oxford, 1892.

J. L. STOCKS, *Aristotle's Definition of the Human Good*, Oxford, 1919.

—, *Aristotelianism*, Londres, 1925.

M. STOCKWOOD (ed.), *Religion and the Scientists*. Conferencias impartidas en la University Church de Cambridge, Londres, 1959.

R. J. SWARTZ (ed.), *Perceiving, Sensing and Knowing*, Nueva York, 1965.

R. G. SWINBURNE, «The Argument from Design», *Philosophy* 43, 1968, 199-212.

R. D. SYKES, «Form in Aristotle: Universal or Particular?», *Philosophy* 50, 1975, 311-31.

L. TARÁN, Reseña de P. Moraux, *Aristote: Du Ciel* (Budé), en *Gnomon* 46, 1974, 121-42.

—, Reseña de K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, en *Gnomon* 46, 1974, 534-47.

—, «Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy», *Hermes* 106, 1978, 73-99.

R. TAYLOR, «The Problem of Future Contingencies», PR 66, 1957, 1-28 (reimp. como «Aristotle's Doctrine of Future Contingencies», en Anton y Kustas, *Essays (q. v))*.

TEOFRASTO. *Vid.* Ross y Fobes.

W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2.ª ed. con correcciones, Berlín, 1965.

—, *Aristoteles: Uber die Seele*, Hamburgo, 1968.

I. THOMAS, Reseña de M. W. Sullivan, *Apuleian logic, the nature, sources and influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, en *Philosophy of Science* 35, 1968, 1978-98.

D'A. W. THOMPSON, *On Aristotle as a Biologist*. Curso Herbert Spencer, Oxford, 1913.

J. A. K. THOMPSON, *The Ethics of Aristotle: the Nicomachean Ethics*. Traducción de Thompson, revisada con notas y apéndices por H. Tredennick, introducción de J. Barnes, Penguin, Harmondsworth, 1976.

W. H. THORPE, *Biology and the Nature of Man*, Cursos Riddell Memorial 33, Universidad de Durham, Londres, 1962.

R. TODD, «The Four Causes: Aristotle's Exposition and the Ancients», *JHI* 37, 1976, 319-22.

S. E. TOULMIN, *The Philosophy of Science; an introduction*, Londres, 1953 (reimp. 1967).

A. TOVAR, *La Constitución de Atenas*, Madrid, 1948.

F. A. TREDELENBURG, *De Anima libri tres*, 2.ª ed., Berlín, 1877.

H. TREDENNICK, *Vid.* J. A. K. Thomson.

J. O. URMSON, «Aristotle on pleasure», en Moravcsik, *Aristotle (q. v.)*, 323-33.

H. B. VEATCH, *Aristotle: a Contemporary Appreciation*, Bloomington y Londres, 1974.

W. J. VERDENIUS, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis* 5, 1960, 56-70.

G. VLASTOS, Homenaje: *Exegesis and Argument*, eds. Lee, Mourelatos y Rorty, Assen, 1973.

— (ed.), *Plato: a Collection of Critical Essays*, 2 vols., Londres, 1971.

C. J. DE VOGEL, «The Legend of the Platonizing Aristotle», *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.)*, 248-56.

—, *Philosophia*, vol. I, Assen, 1970.

T. B. L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17, 1954, 10-21.

—, «From Primitive to Modern Thought in Ancient Greece», *Actas Congressus Madvigianae, Hafniae 1954. (Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios Clásicos)* Copenhague, 1957-58, vol. II, 29-43.

F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles; Texte und Kommentar*, 10 vols. compilados en 3 tomos, Basilea, 1944-59 (2.ª ed., 1969).

E. WEIL, «The Place of Logic in Aristotle's Thought», traducción inglesa en *Articles on Aristotle* I, 88-112. (Original «La Place de la logique dans la pensée aristotélicienne», *Rev. de métaphysique et de morale* 56, 1951, 283-315; reimp. en Weis, *Essais et conférences* I, París, 1970, 44-70.)

K. F. VON WEIZSÄCKER, *The World View of Physics*. Traducción inglesa de M. Grene, Londres, 1952.

M. WELLMANN, *Fragmentsammlung der griechischen Aerzte*, vol. I, Berlín, 1901.

D. WHITEHEAD, «Aristotle the Metic», *PCPS* 21, 1975, 94-99.

P. H. WICKSTEED, y F. M. CORNFORD, *Aristotle: the Physics*, ed. Loeb, 2 vols., Londres, 1929 (reimp. 1963).

W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Gotinga, 1962 (2.ª ed., 1970).

—, «The Problem of Teleology» (capítulo 16 de *Die aristotelische Physik (q. v.))*, reimp. en *Article on Aristotle* I, 141-60.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, 2 vols., 2.ª ed., Berlín, 1920.

P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. (1) περὶ ἰδεῶν. (2) περὶ τἀγαθόν, Ratisbona, 1949.

—, «Die aristotelische Schrift *Über die Philosophie*», *Autour d'Aristote (q. v.)*, 99-116.

—, «The fragments of Aristotle's lost writings», en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century (q. v.)*, 257-64.

W. C. WIMSATT, «Teleology and the Logical Structure of Function Statement», *Studies in History and Philosophy of Science* 3, 1972, 1-80.

D. E. W. WORMELL, «The Literary Tradition concerning Hermias of Atarneus», *Yale Classical Studies* 5, 1935, 55-92.

H. WRIGHT (ed.), *University Studies, Cambridge, 1933*, Londres, 1933.

L. WRIGHT, «Functions», *PR* 82, 1973, 139-68.

F. G. YOUNG, en *Religion and the Scientists*, ed. M. Stockwood *(q. v.)*, 32-45.

J. Z. YOUNG, «The Pineal Gland», *Philosophy* 48, 1973, 70-74.

H. G. ZEKL, Reseña de F. Grayeff, *Aristotle and his School*, en *AGPh* 58, 1976, 64-70.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, 2.ª parte, apartado 2, «Aristotle und die alten Peripatetiker», 4.ª ed., Leipzig, 1921.

R. ZOEPFFEL, *Historia und Geschichte bei Aristoteles*, Heidelberg, 1975.

ÍNDICE DE PASAJES

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE DE PALABRAS GRIEGAS

ÍNDICE GENERAL